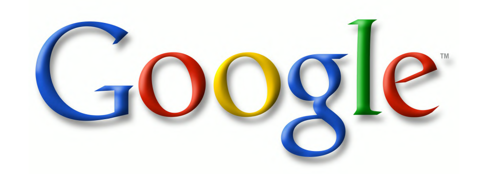
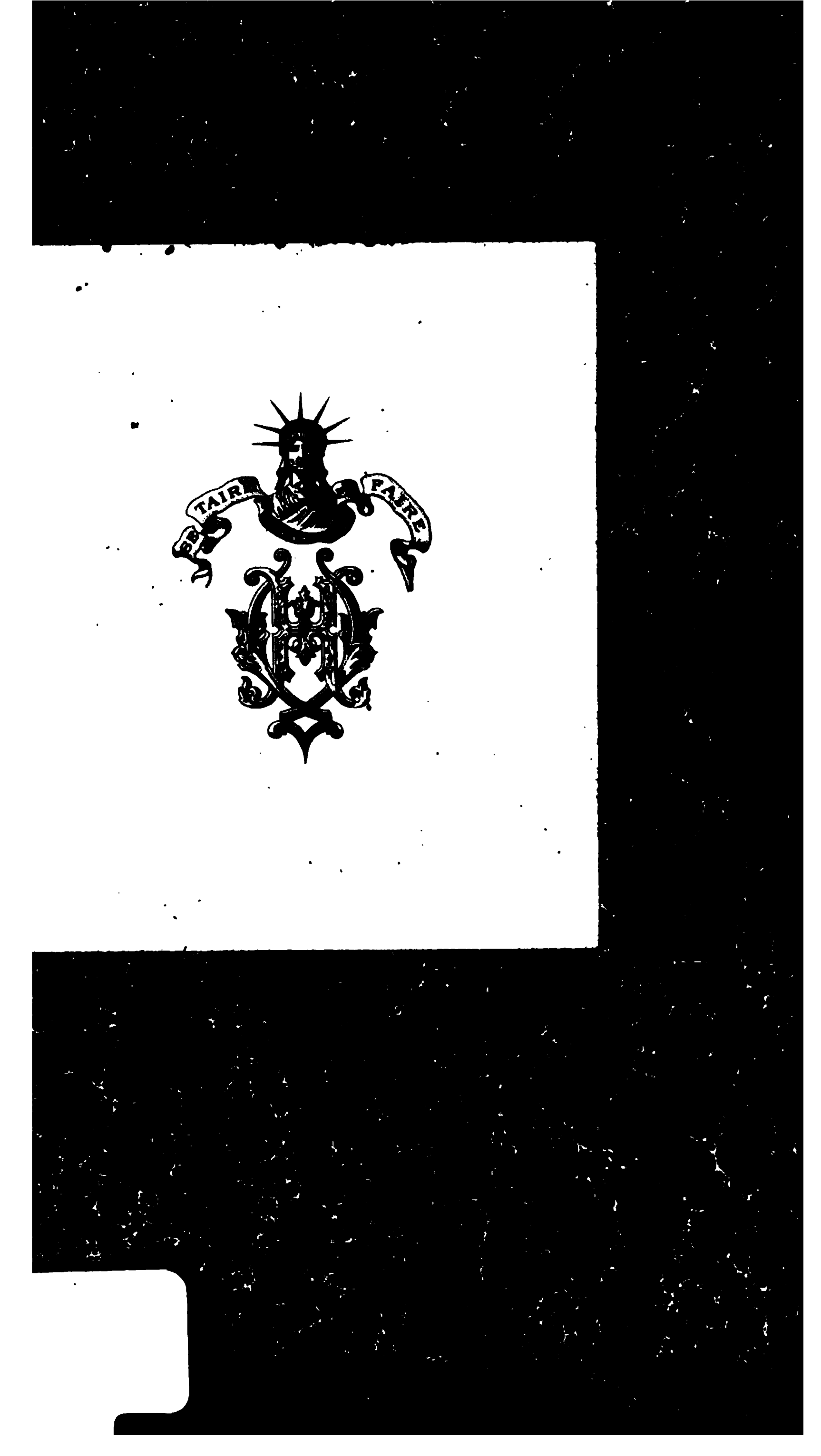
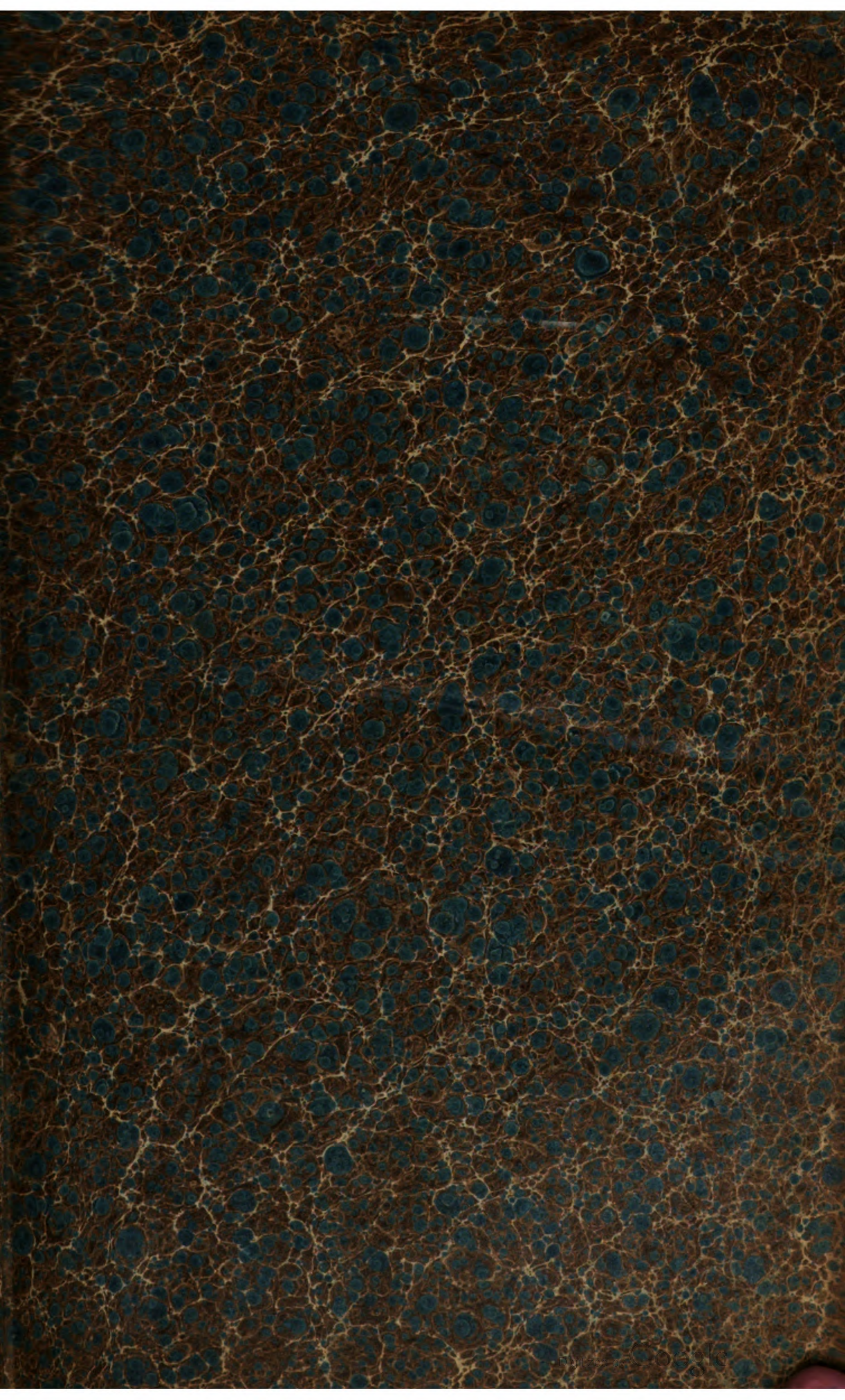



SE TAIR
FAIRE



MANUEL
DE L'HISTOIRE
DES
DOGMES CHRÉTIENS.

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES, RUE JACOB, 56.

MANUEL
DE L'HISTOIRE
DES
DOGMES CHRÉTIENS,

PAR HENRI KLEE,

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR ORDINAIRE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE BONN, ETC.;

TRADUIT DE L'ALLEMAND

PAR L'ABBÉ P. H. MABIRE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE DANS L'INSTITUTION DE M. L'ABBÉ POILOUP.

Πολυσχιδὲς γὰρ καὶ ποικίλον τὸ ψεῦδος, ἁπλῆ δὲ τῆς ἀληθείας ἡ χάρις. *Theodoret.* de Provid. Orat. I.

TOME SECOND.

A PARIS,

CHEZ JACQUES LECOFFRE ET Cie, LIBRAIRES,

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29,

Ci-devant rue du Pot de Fer Saint-Sulpice, 8.

1848.

AVERTISSEMENT

DE L'AUTEUR.

Voici la seconde partie du Manuel de l'Histoire des dogmes chrétiens. Nous nous sommes efforcé de suivre dans cette seconde partie, non moins fidèlement que dans la première, les principes posés par nous dans notre introduction. Ces principes, les seuls qui soient vrais, à notre avis, nous croyons ne les avoir pas un seul instant perdus de vue dans le cours de notre travail. Que l'exécution laisse d'ailleurs beaucoup à désirer dans l'ensemble de l'ouvrage, nous en convenons volontiers. Ce livre n'est qu'un premier essai, et comme une simple esquisse dont nous voudrions plus tard élargir le cadre et agrandir les proportions; nous n'avons eu en vue, pour le présent, que d'offrir aux étudiants qui suivent nos leçons, une idée générale du sujet, et une sorte de programme dont l'enseignement oral doit étendre et compléter les aperçus.

Nous avons été heureux de voir que dans la plupart des jugements publiés sur la première partie, on a rendu justice au soin que nous avons mis à présenter non pas nos vues personnelles, mais les choses elles-mêmes dans leur réalité ob-

jective. La seconde partie méritera aussi, nous l'espérons, cette louange, qui nous semble considérable. Quant à ce qu'on appelle dans l'histoire les vues générales, fidèles en ce point comme en tous les autres à la loi de l'objectivité, nous n'avons regardé comme bonnes et légitimes, et nous n'avons admis dans notre travail que celles qui pouvaient éclairer la mutuelle dépendance et l'intime connexion des faits; mais là où l'action des causes se dérobait aux regards et se refusait à toute recherche, nous nous sommes abstenu, plutôt que d'offrir, en place de la réalité, des conceptions purement imaginaires.

Bonn, 7 décembre 1838.

TABLE DES CHAPITRES.

SECONDE PARTIE.

DOGMATIQUE SPÉCIALE.

SUITE.

FIN DE LA TABLE.

HISTOIRE

DES

DOGMES CHRÉTIENS.

SECONDE PARTIE.

DOGMATIQUE SPÉCIALE.

CHAPITRE IV.

LA RÉDEMPTION.

§ Ier. — La Rédemption et l'Incarnation.

SOMMAIRE.

1. Doctrine de la rédemption. — 2. L'idée du Christ et l'idée du Verbe. — 3. Dieu seul pouvait opérer la rédemption. — 4. La rédemption est un acte libre; convenance de la rédemption. — 5. La rédemption décrétée de toute éternité. — 6. Désignations diverses de la rédemption.
7. Le Christ vrai Dieu et vrai homme tout ensemble. — 8. Possibilité de l'incarnation. — 9. Gratuité de l'incarnation. — 10. Vérité de la nature corporelle en Jésus-Christ; le Docétisme. — 11. Réalité d'une âme humaine dans le Christ; Apollinarisme. — 12. Consubstantialité de la nature humaine de Jésus-Christ avec la nôtre. — 13. Beauté de la forme humaine en Jésus-Christ. — 14. But de l'incarnation. — 15. Convenance de l'incarnation au point de vue de la réparation du genre humain.

1. Le mystère de la rédemption (*Col.* 1, 26. 27) paraît constituer, et constitue en effet, le point de vue

capital et le centre dogmatique proprement dit, soit dans la prédication des Apôtres, soit dans la doctrine de l'Église. Les faits et les moments divers, qui en signalent et en constituent l'accomplissement, forment la matière principale des symboles de la foi et l'objet le plus important du travail dogmatique et apologétique qui s'est opéré dans l'Église. Ce que les fidèles confessaient dans les symboles, simplement comme un fait divin, réel et indubitable, les pasteurs et les docteurs de l'Église le développèrent avec plus de précision pour leur propre besoin scientifique ou pour répondre à la nécessité des temps, par exemple, pour repousser les attaques des païens, des juifs ou des hérétiques; et ce que les premiers siècles avaient cru et professé d'une manière *implicite*, les âges suivants durent le croire et le professer *explicitement*, après les décisions solennelles de l'Église contre les mille formes de l'hérésie toujours renaissante.

2. La doctrine du Verbe et celle de la rédemption apparaissent au commencement comme confondues en une seule doctrine, et on les expose sans les distinguer et les séparer l'une de l'autre; plus tard on voit se développer, distincte et formelle, une *Sotériologie* ou *Christologie*, à côté de la *Théologie* proprement dite, qui est la doctrine du Verbe; et cette doctrine spéciale constitue comme un membre à part dans l'ensemble organique de la doctrine de la foi. On commence dès lors à distinguer plus rigoureusement l'une de l'autre l'idée du Christ et celle du Verbe, que l'on employait l'une pour l'autre à l'origine. Ainsi Verbe et Christ sont tout à fait sy-

nonymes dans saint Justin, qui fait dériver le nom de Christ, de ce que le Verbe a marqué toutes choses de son onction divine (Apol. II, c. 5); dans saint Irénée, qui s'exprime en ces termes: le Christ s'est fait homme (III, 16); dans Origène, qui dit que le Christ a été engendré du Père avant toute créature, et qu'ensuite il s'est fait homme (Princ. præf.).

On vit plus tard combien cette identification du Verbe et du Christ, que l'on trouve aussi dans Clément (Coh. I) et dans saint Denys d'Alexandrie (ad Dion. Rom. l. I. ap. *Athan.* sent. Dion. n. 15), était dangereuse et abusive, lorsque s'éleva, par exemple, l'Arianisme, qui eut sa source principalement dans cette confusion du Christ avec le Verbe, et dont le procédé, conséquent d'ailleurs avec son principe, fut de rapporter au Verbe les passages de l'Écriture qui devaient s'entendre du Christ considéré dans son humanité. Il en fut de même plus tard de l'Eutychianisme, qui n'eut d'autre origine que cette même confusion de l'idée du Christ avec celle du Verbe.

D'un autre côté, on voit dans quelles erreurs pouvait entraîner la séparation du Verbe d'avec le Christ, soit par l'exemple des Gnostiques, qui distinguaient et séparaient formellement le Christ d'avec le Verbe, et contre lesquels les Pères s'efforcent en toute manière d'établir l'unité de personne en Jésus-Christ; soit, un peu plus tard, par celui de Nestorius, qui prétendit que le Christ était une personne distincte du Verbe, et complète en elle-même, bien que conduite et dirigée par le Verbe.

3. Pour en venir maintenant au point précis de la

question, et pour commencer par le vrai commencement, on trouve avant tout solidement établi dans la doctrine de l'Église, et cela d'après les déclarations solennelles et souvent répétées de l'Écriture (1), ce point fondamental que la Rédemption (2) est l'œuvre de Dieu, et plus spécialement l'œuvre du Verbe (3). La question de savoir si la rédemption de l'homme pouvait être opérée par l'homme ou par toute autre créature, est résolue négativement. Le Verbe seul pouvait, selon saint Athanase, réparer dans l'homme l'image de Dieu, parce que seul il en est le divin prototype; aucun homme ne pouvait rétablir dans l'homme cette image divine, parce que l'homme n'en possède pas en lui l'original, mais seulement la copie (inc. Verb. div. n. 13). Par le même principe, aucun ange ne pouvait non plus devenir le rédempteur de l'homme, les anges ayant en eux non pas le

(1) *Luc.* I, 68 sq. — I *Tim.* I, 1. II, 3. 4. — *Tit.* I, 4. II, 11. 13. III, 4. 6. — *Col.* I, 19. 20. — *Eph.* II, 13. III, 9. — *Heb.* I, 3. II, 10. etc. — Cfr. Is. XLIII, 25. *Ps.* CIII, 3. LI, 6. etc.

(2) Λύτρωσις (*Clem.* I Cor. n. XII. — *Method.* de Symeon. et Anna. n. VIII. etc.), ἀπολύτρωσις (*Iren.* I, 21. n. 1), ἀνακεφαλαίωσις (*Iren.* passim), instauratio (*Tert.* monog. V), etc.

(3) *Iren.* Ipse dominus erat, qui salvabat eos, quia per semetipsos non habebant salvari. Et propter hoc Paulus infirmitatem hominis annuntians, ait : *Scio enim quoniam non habitat in carne mea bonum* (*Rom.* VII, 18); significans, quoniam non a nobis, sed a Deo est bonum salutis nostræ. III, 20. n. 3. Quoniam non a nobis, sed a Dei adjumento habuimus salvari. Ibid. — *Ath.* incarn. Verbi n. 7. 10. 13. 20. — *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 3. 4. — *Pet. Chrys.* Serm. CXI. — *Procl.* laud. S. Virg. or. I.

type lui-même, mais seulement un reflet de l'image divine (*ibid.*). D'ailleurs, ajoute saint Athanase, si les hommes avaient été rachetés par un homme, il en serait résulté un rapport absurde et impie; un homme, en effet, serait devenu le maître souverain de toute l'humanité, et se serait infailliblement attiré l'adoration de la race humaine (1). Saint Proclus allègue, d'un autre côté, contre la supposition d'une rédemption de l'homme par l'homme, que tous les hommes se trouvaient en état de péché, hors d'état par conséquent d'apporter à l'humanité la grâce d'une rédemption efficace; quant à la possibilité de la rédemption de l'homme par un ange, il la repousse sur ce fondement, que l'ange ne possède pas non plus le prix suffisant pour l'opérer (Laud. S. Virg. or. 1).

L'hypothèse d'une rédemption par le ministère des anges a été combattue plus tard d'une manière formelle par Photius, qui insiste sur cette considération que nous nous serions trouvés par là établis vis-à-vis d'une créature dans une position fausse et indigne non-seulement de Dieu, mais aussi de nous-mêmes (ad Amphiloch. qu. CXCI, n. 2); il ajoute que les anges ne sont que des serviteurs, qu'ils ne président qu'à une partie de la création; la rédemption de la création tout entière par l'un d'eux semble donc encore sous ce rapport tout à fait inconvenante (*ibid.*

(1) Δι' ἀνθρώπου δὲ ψιλοῦ τοῦτο ποιῆσαι ἄπρεπες ἦν· ἵνα μὴ, ἄνθρωπον κύριον ἔχοντες, ἀνθρωπολάτραι γενώμεθα. Διὰ τοῦτο αὐτὸς ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν, καὶ οὕτως ἐποίησεν αὐτὸν Κύριον καὶ Χριστὸν ὁ Πατήρ. Orat. II. cont. Arian. n. 16.

n. 3. 4); raisonnant enfin *ab utili*, il fait observer que si c'eût été un ange qui se fût fait homme, toute la magnifique destinée à laquelle nous avons été élevés par l'incarnation divine, par exemple, l'intime communauté d'existence avec Dieu lui-même et toutes ses suites, n'eût jamais été réalisée (*ibid.* n. 5); et alors les espérances du démon et ses desseins contre la race humaine n'eussent point été totalement anéantis (*ibid.* n. 5).

Les Scholastiques aussi maintiennent soigneusement cette doctrine, qu'il faut attribuer la rédemption à la Trinité divine en général, et spécialement au Fils. C'est l'enseignement de saint Thomas (P. III, qu. XCVIII, art. V), de saint Bonaventure (Sent. III, Dist. XIX. Art. II, qu. I), de Richard de Saint-Victor (Sent. III. Dist. XIX. Art. II, qu. 2), et de plusieurs autres. Rupert de Deutz donne pour raisons de l'impossibilité que nous soyons rachetés par un ange, en premier lieu, qu'un ange ne pourrait s'unir hypostatiquement à la nature humaine; en second lieu, qu'un ange ne pourrait fournir une satisfaction suffisante pour notre péché (in Joan. lib. III. Vict. Verb. Dei XI, 25). Les autres théologiens du moyen âge fondent aussi l'impossibilité d'une satisfaction de l'homme pour lui-même (1) ou de toute autre créature pour l'homme (2), sur l'incommensurabilité d'une telle sa-

(1) *Alex. Alens.* P. III. qu. 2. memb. V. — *Thom.* P. III. qu. I. art. II. — *Bonav.* Sent. III. dist. XX. art. I. qu. 4.

(2) *Alex. Alens.* P. III. qu. I. memb. V. art. II. — *Thom.* P. III. qu. XLVI. art. II. — *Bonav.* Sent. III. dist. XX. art. I. qu. 3.

tisfaction avec sa faute; ils rappellent d'ailleurs que, tout le bien qui est en nous étant l'œuvre de Dieu, il ne nous reste pour satisfaire à Dieu aucune ressource qui nous soit propre.

La raison pour laquelle c'est précisément le Verbe qui s'est chargé de l'œuvre de la rédemption, c'est, disent les Pères, que le Verbe a été le créateur de l'homme. C'est la doctrine de saint Irénée (1), de saint Athanase (Incarn. Verb. div. n. 7. 10. 13. 20), de saint Augustin (in Ps. XXXII. enarr. III, n. 16), de saint Léon (Serm. LXI, c. II), de saint Chrysostome, etc. Les théologiens Scholastiques remarquent aussi que le Fils, médiateur comme personne dans la Trinité divine, convenait admirablement au rôle de médiateur entre Dieu et l'homme; que le *Fils de Dieu* avait le titre le plus convenable pour devenir le *Fils de l'homme;* que le Verbe, image invisible et éternelle de Dieu, avait éminemment qualité pour représenter le Père, dans le temps et dans le monde visible; ils cherchent ainsi à faire ressortir l'harmonie qui rattache la rédemption par le Fils, et son incarnation avec l'économie intérieure de la nature divine (2).

4. Les anciens docteurs reconnaissent dans la rédemption un acte divin tout à fait *libre,* bien qu'ils

(1) Qui (Dei filius) propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quæ esset ex Virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo. III, 4. n. 2.

(2) *Alex. Alens.* P. III. qu. II. memb. V. art. I. — *Thom.* P. III. qu. III. art. VIII. Sent. III. dist. I. qu. II. art. I. — *Bonav.* Sent. III. dist. I. art. II. qu. III.

s'efforcent en toute manière d'en démontrer la convenance. Saint Irénée trouve souverainement convenable que Dieu ait maintenu son œuvre contre les efforts du démon, et qu'il ait montré que sa puissance est plus forte que la malice de l'enfer (1). D'autres s'expriment de même, et rappellent d'ailleurs que l'homme est tombé dans le péché, par séduction seulement, et aussi que, n'étant pas un pur esprit, mais un esprit revêtu d'une enveloppe corporelle, sa faute est moins inexcusable.

Quant au *mode* et à la manière selon lesquels il convenait que la rédemption fût opérée, les anciens admettent unanimement que Dieu, à cause de son infinie puissance, pouvait l'accomplir comme bon lui semblerait. Saint Athanase est le seul parmi les Pères qui s'écarte ici du sentiment commun; il soutient (Inc. Verb. div.) la nécessité de la rédemption en général; et, quant au mode, la nécessité de la mort sanglante du rédempteur (2); saint Grégoire de Nysse maintient au contraire que Dieu pouvait nous racheter par un simple acte de sa volonté (Or. cat.

(1) Si enim qui factus fuerat a Deo homo, ut viveret, hic amittens vitam, læsus serpente qui depravaverat eum, jam non reverteretur ad vitam, sed in totum projectus esset morti; victus esset Deus, et superasset serpentis nequitia voluntatem Dei. III, 23. n. 1.

(2) Συνιδὼν γὰρ ὁ Λόγος, ὅτι ἄλλως οὐκ ἂν λυθείη τῶν ἀνθρώπων ἡ φθορά, εἰ μὴ διὰ πάντως ἀποθανεῖν· οὐχ οἷόν τε δὲ ἦν τὸν Λόγον ἀποθανεῖν ἀθάνατον ὄντα καὶ τοῦ Πατρὸς Υἱόν· τούτου ἕνεκεν τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων Λόγου μεταλαβόν, ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ. (De Incarn. Verb. Dei. n. 9. T. 1. p. 54.)

c. xv); saint Léon dit aussi (Serm. LXIII, c. 1) qu'un mot de sa part pouvait suffire. Les Pères admettent toutefois que le mode de rédemption choisi par Dieu et par le Verbe, c'est-à-dire l'incarnation et la mort sanglante du Christ, semble le plus convenable à l'intelligence qui pénètre au fond des choses (1).

Au moyen âge, S. Anselme (Cur Deus homo, I, 1, 29), Richard de S.-Victor (Incarn., c. VIII) et Duns Scot, d'après lui (Sent. III, dist. xx, qu. 1, Schol. II), crurent pouvoir admetttre la nécessité de la rédemption. Ils se fondaient sur ce que, l'homme ayant pour fin et pour destination la béatitude par la connaissance et l'amour de Dieu, il faut nécessairement une réparation de l'homme après sa chute, pour que le but de son existence et de la création divine ne manque pas d'être accompli; mais cet argument, qui prouve trop, comme on voit, par cela même ne prouve rien. Le plus grand nombre des Scholastiques se bornent au contraire à soutenir la convenance de la rédemption; et la raison sur laquelle ils s'appuient, c'est que, le monde où l'homme a été établi ayant subi tout entier les suites de la déchéance, si l'homme n'eût pas été racheté, l'univers aurait été et serait resté comme inutile; ils représentent d'ailleurs que les hommes ne sont tombés que par la faute de leur père commun, qui n'est tombé lui-même que par séduction (2). Il n'en est pas de même des anges,

(1) *Aug.* Ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse... sed sanandæ nostræ miseriæ convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Trin. XIII. n. 13.

(2) *Alex. Hal.* P. III. qu. I. memb. VII. — *Bonav.* Sent. III.

dont une partie seulement est tombée, en sorte que leur chute ne détruit pas l'intégrité de l'univers (1); outre que ce n'est pas en cédant à une influence étrangère qu'ils ont péché, mais bien par leur propre faute.

Quant au mode selon lequel la rédemption devait avoir lieu, les Scholastiques se prononcent dans le sens de la liberté et de la toute-puissance de Dieu (2). Abailard avait déclaré, avec la hardiesse tranchante qui lui est habituelle, que Dieu ne pouvait opérer la réparation de l'homme que par un seul moyen (3), c'est-à-dire par l'incarnation et le sacrifice sanglant de Jésus-Christ. S. Bernard l'attaque, sur ce point, comme sur tant d'autres, de la manière la plus énergique (4). Du reste, les docteurs du moyen âge, bien loin de ne pas reconnaître qu'il y avait convenance que la rédemption s'accomplît sous forme de satisfaction, cherchent expressément à mettre cette

dist. XX. art. I. qu. I. — *Thom.* P. III. qu. XLVI. art. I. Sent. III. dist. XX. qu. I. art. I.

(1) *Alex. Hal.* P. III. qu. II. memb. VI. — *Thom.* P. I. qu. LXIII. art. IX. et P. III. qu. IV. art. I. — *Bonav.* Sent. II. dist. II. art. I. qu. II.

(2) *Thom.* P. III. qu. XLVI. art. III. — *Bonav.* Sent. dist. XX. art. I. qu. VI.

(3) *Abæl.* Eum, qui summe bonus est, nisi eo modo quo melius potest evenire, quidquam facere convenit vel decet. Sed nullo meliori modo aut etiam tam bono modo redemptio ista potuit fieri, quam si Filius Dei homo fieret (Epitom. theolog. Christ. c. XXIII).

(4) *Bern.* Cur, inquis, per sanguinem, quod potuit facere per sermonem? Ipsum interroga. Mihi scire licet, quod ita; cur ita, non licet. (Tract. de error. Abæl. c. VIII. n. 20.)

convenance dans tout son jour. Ils remarquent, en effet, que l'incarnation du Verbe fait éclater dans toute leur magnificence la sagesse, la justice et la puissance de Dieu, en même temps qu'elle est pour l'homme le motif le plus pressant de tendre à la sainteté (1).

5. Les anciens Pères, fidèles en ce point à l'enseignement de l'Écriture (2), n'hésitent pas à reconnaître que la rédemption n'est point la suite d'un dessein formé dans le temps, mais qu'elle est l'accomplissement d'une pensée présente de toute éternité à l'intelligence divine (3). Ils s'expliquent qu'elle ait été réalisée si tard, par la nécessité que l'homme fût mûr pour en recevoir l'application (4).

6. L'ensemble de la vie terrestre et des faits du Rédempteur est appelé : ἔνσαρκος πολιτεία (*Euseb.* Hist. Eccl. I. 5), οἰκονομία (5), souvent avec addition

(1) *Thom.* P. III. qu. XXVI. art. II. Sent. III. dist. XX. qu. I. art. IV. — *Bonav.* Sent. III. dist. XX. art. I. qu. II.

(2) *Eph.* I, 4. III, 11. — I *Pet.* I, 20. — *Matth.* XXV, 45.

(3) *Cyr.* in Is. l. III. (Tom. V. édit. *Aubert.*) Cont. Anthrop. c. XXIV. — Cfr. *Hippolyt.* Καλούμενος ἀπ' ἀρχῆς Υἱὸς ἀνθρώπου διὰ τὸ μέλλον, καίτοι μήπω ὢν ἄνθρωπος, καθὼς ὁ Δανιὴλ μαρτυρεῖ, λέγων· εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενον ὡς υἱὸν ἀνθρώπου. adv. Noet. IV. Ποῖον οὖν υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ Θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν, ἀλλ' ἢ τὸν Λόγον, ὃν υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι; Ibid. XV.

(4) *Eus.* Dem. Evang. l. VIII. Procem. — D'après *Greg. Nyss.*, *Isid.* et *Cyr.* (adv. Anthrop. c. XXIV), Jésus-Christ parut lorsque la mesure du péché fut comblée.

(5) *Iren.* I, 10. n. I. 3. — *Clem.* Strom. II, 5. — *Eus.* (Emis.?) orat. de S. Joan. Bapt. adv. ap. infer. p. 6. ed. *Augusti.*

du mot μυστικὴ (1). Οἰκονομία désigne aussi plus particulièrement l'incarnation (2), et alors on ajoute ἡ πρώτη, pour l'opposer à la mort expiatoire du Christ (3), appelée également οἰκονομία, mais distinguée par l'addition ἡ δευτέρα. On trouve encore employées, pour désigner l'incarnation, les expressions ἐνανθρώπησις (4), σάρκωσις (5), σωμάτωσις (6), θεοφάνεια (7), θεοπλαστία (8), ἐν σαρκὶ γίνεσθαι (*Ign.* Eph. n. VII), ὁμοιοπαθὴς γίνεσθαι (*Justin.* Apol. II. n. X), *carnem induere* (9), σαρκὶ ἐνδεῖσθαι (10). Les autres Pères parlent

(1) *Eus.* Dem. Evang. I, 10. II, 60. III. Procem.

(2) *Tatian.* Græc. V. — *Iren.* I, 6. n. I. — *Hippol.* c. Noet. c. III. — *Eus.* Hist. Eccl. I, I. Dem. Evang. II, 10. In Ps. II. n. 4. 7. — *Greg. Nyss.* or. cat. c. XXV. — *Chrys.* in Matth. Hom. II. de incompreh. Dei Nat. Hom. V. n. 2. de consubstantiali cont. Anomœos Hom. VIII. n. 3. — *Aug.* in Joan. tr. XXXVI. — *Phot.* Οἰκονομία λέγοιτ' ἂν κυρίως μὲν ἡ τοῦ Λόγου φρικτικὴ ὑπὲρ ἔννοίας ἐνανθρώπησις. Ad Amphiloch. qu. I. n. 14.

(3) *Greg. Nyss.* adv. Eun. or. IV. T. II. p. 581. (*Mor.*) or. V. p. 594.

(4) *Orig.* Cels. III, 14. In Ps. II, 3. Joan. T. II. n. 28. — *Method.* conv. decem virgg. or. VIII. n. 7. — *Eus.* Dem. Evang. II, 60. IV, I. In Ps. II, n. 4. Hist. Eccl. I, 3, etc.

(5) *Iren.* III, 19. n. I. — *Hippol.* c. Noet. c. III. De incarn. et theol. adv. Beron. et Helicon. n. I. II. IV. — *Eus.* In Luc. XIII, 33 (*Mai.* I.). — *Athan.* lib. Περὶ σαρκώσεως Θεοῦ λόγου.

(6) *Hippolyt.* de theol. et incarn. n. II. III. — Cfr. corporatio. *Tert.* carn. Christi. c. IV.

(7) *Eus.* dans le traité qui porte ce titre, et dont on trouve des fragments dans *Mai.* Coll. T. I.

(8) *Dionys.* Hier. cœl. IV, § 4.

(9) *Tert.* Prax. XXVII. — *Novat.* Trin. XXI. — Σάρκα περιβάλλεσθαι. *Clem.* contra Judaiz. fragm. (*Gall.* II, 158.) ἐνδύσασθαι σάρκα. *Method.* conv. dec. virg. orat. I. n. IV.

(10) Σαρκὶ ἐνδεθείς. *Clem.* coh. XI.

d'une incarnation (σάρκωσις) de Dieu et du Verbe; saint Cyrille, au contraire, renversant l'expression, dit que dans l'incarnation il y a divinisation (λόγωσις ou θέωσις) de la chair (1).

7. Bien qu'elle soit incompréhensible, l'incarnation a été de tout temps acceptée avec la foi la plus inébranlable, comme un fait réel, établi par l'Écriture et par l'existence même de l'Église. Nous avons vu précédemment comment l'Église, dans ses luttes contre les juifs, contre les païens et contre les hérétiques, professa et défendit en toutes manières la réalité de la nature divine du Rédempteur. Elle ne maintint pas avec moins de fermeté la réalité en lui de la nature humaine, la divinité et l'humanité du Rédempteur étant également une condition nécessaire de notre rédemption, et toute la foi de l'Église se soutenant avec ce dogme ou croulant avec lui (2).

« J'endure tout, dit saint Ignace, parce que celui-« là me fortifie qui s'est fait homme parfait (Smyrn. « n. 4). » D'après saint Irénée, Jésus-Christ est « le

(1) Trinit. c. xxiv. Cfr. Conc. CP. iii. act. xviii. σὰρξ θεωθεῖσα.

(2) *Chrys.* Ὥςπερ γὰρ ἐβούλετο πιστευθῆναι ὅτι Θεὸς ἦν, οὕτως ὅτι Θεὸς ὤν, σάρκα ἐφόρει... Ἐπεὶ καὶ τῶν τῆς Ἐκκλησίας δογμάτων οὐ μικρὸν τοῦτο τὸ μέρος ἐστι, καὶ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν σωτηρίας τὸ κεφάλαιον τοῦτο, καὶ δι' οὗ πάντα γεγένηται καὶ κατώρθωται. Οὕτω γὰρ καὶ θάνατος ἐλύθη, καὶ ἁμαρτία ἀνῃρέθη, καὶ κατάρα ἠφανίσθη, καὶ τὰ μύρια εἰςῆλθεν εἰς τὸν βίον ἡμῶν ἀγαθά. Διὸ μάλιστα ἐβούλετο πιστεύεσθαι τὴν οἰκονομίαν, τὴν ῥίζαν καὶ πηγὴν ἡμῖν τῶν μυρίων γενομένην ἀγαθῶν. In Joan. Hom. xxxi. n. 2.

Verbe de Dieu, vrai homme en même temps » (v. I, n. I). Clément d'Alexandrie dit que lui seul est tout à la fois Dieu et homme (Coh. I); « crois, ô homme, dit-il encore, en celui qui est homme et Dieu, qui a souffert et qui est adoré, en celui qui est le Dieu vivant » (Coh. x). « Il faut croire, dit Origène, que Jésus-Christ est le Seigneur, et admettre tout ce qui est vrai de lui, aussi bien ce qui concerne sa divinité que ce qui regarde son humanité » (In Joan. XXXII, n. 9). « Comme il était Dieu parfait, dit le pape saint Félix, il s'est fait aussi homme parfait, s'étant incarné dans le sein de la Vierge » (Epist. ad. Max. et Cler. Alex.). Il se rencontre des expressions tout à fait pareilles dans un grand nombre d'autres Pères, dont il nous semblerait superflu d'alléguer les témoignages. Caïus, l'auteur présumé du *Petit Labyrinthe*, remarque, pour réfuter Artémon, que les anciens Pères ont enseigné et démontré que le Christ est vrai Dieu et vrai homme tout ensemble (Ap. *Euseb.* v, 28).

8. Relativement à la *possibilité* de l'Incarnation, les anciens Apologistes, saint Justin (Apol. I, 21), Tatien (adv. Græc. XXI), Tertullien (Apol. XXI), etc., se contentent de rappeler aux païens qu'eux aussi croyaient aux enfants des dieux et à des apparitions de leurs divinités, ce qui constitue un excellent argument *ad hominem*. Quant aux juifs, ils leur rappellent, avec les prophéties claires et précises qui annoncent l'apparition de Dieu dans la chair et la rédemption de la race humaine (1), les théophanies ou apparitions

(1) *Justin.* dial. cum Tryph. c. LXVIII sq.

de Dieu fréquemment rapportées dans le Pentateuque (1).

Plus tard les Pères essayent d'expliquer rationnellement la possibilité de l'incarnation, en se fondant sur la toute-présence et la toute-puissante énergie du Verbe, qui ne fait autre chose par l'incarnation que devenir présent et agissant dans un homme, selon un mode spécial et dans une condition particulière (2). Saint Augustin l'explique par l'union du corps et de l'âme dans l'homme, et aussi par la nature de l'âme, qui, étant spirituelle, est par cela même congénère en un sens avec Dieu (3). Origène, d'ailleurs, repousse comme absurde l'idée que le Verbe, en se faisant homme, ait éprouvé aucun changement dans son essence (Cels. IV, 15).

Quant aux théologiens du moyen âge, ils expliquent avec une remarquable profondeur la possibilité de l'Incarnation. Bien qu'il n'y ait, disent-ils, entre la nature humaine et la nature divine aucune proportion d'être (*proportio entis*), il y a cependant entre l'homme et Dieu une proportion d'ordre (*proportio ordinis*), ou, comme ils disent encore, une proportion d'habitude (*proportio habitudinis*), la nature et l'âme

(1) *Justin.* dial. cum Tryph. c. LXXV.

(2) *Greg. Nyss.* Orat. cat. c. XXV.

(3) Sicut corporea res incorporeaque conjungitur, ut homo efficiatur : ita homo conjunctus est Deo et factus est Christus. Et tamen, ut fieret Christus, duo illa incorporea, id est anima et Deus, facilius conjungi permiscerique potuerunt, quam miscetur una incorporea aliaque corporea, id est anima et corpus, ut persona hominis existat. Serm. I. de divers.

humaine pouvant être déterminées par la nature divine à devenir une personne (1).

Pour expliquer comment Dieu par l'Incarnation n'a ni acquis ni perdu aucune perfection, Abailard compare l'incarnation à l'acte de la création; de même, dit-il que Dieu n'est plus parfait ni avec ni sans le monde, de même le Christ Homme-Dieu n'est en rien plus parfait que le Verbe n'ayant que la nature divine (Ethic. c. IX).

9. On peut citer saint Grégoire de Nysse parmi les anciens Pères qui ont bien fait comprendre (contr. Eunom. or. XII) comment l'incarnation est, de la part de Dieu, un acte de pure grâce, librement consenti, et non l'effet d'une nécessité qui lui ait été imposée. Les Scholastiques s'attachent à établir que l'incarnation ne pouvait être méritée par la nature humaine du Christ, puisque c'est précisément cette union de la nature humaine avec la divinité, qui est la condition fondamentale de tout mérite; qu'ainsi, tout mérite en procède; qu'il est impossible, par conséquent, qu'elle soit elle-même fondée sur aucun mérite antérieur; ils ajoutent que tous les hommes ensemble ne pouvaient mériter cette incarnation, parce que c'est l'incarnation elle-même qui est pour eux la source et la condition *sine qua non* de tout mérite (2). Ils en concluent que la sainte Vierge n'a pu mériter la maternité divine

(1) *Alex. Halens.* P. III. qu. II. memb. I sq. — Voy. aussi *Thom.*, *Duns Scot.*, etc.

(2) *Alex. Halens.* P. III. qu. VII. memb. II. art. I. — *Thom.* P. III. qu. II. art. II. Sent. III. dist. IV. qu. III. art. I. — *Bonav.* Sent. III. dist. IV. art. II. qu. I.

(*Dominum omnium meruit portare*) de *condigno*, mais seulement de *congruo* (1).

10. La doctrine expresse de l'Écriture et la foi de l'Église relativement à l'incarnation furent attaquées, du point de vue d'un faux spiritualisme, par une longue suite de Gnostiques, qui n'attribuèrent au Christ que l'apparence et la forme de l'homme ou même du corps humain. On peut citer principalement parmi eux, Simon le magicien (2), Ménandre (3), Saturnin (4), Basilides (5), Valentin (6), Cassien (7), Cerdon (8), Marcion (9), Tatien (10), les Manichéens (11) (Docètes, Phantasiastes, Phantasiodocètes, etc.).

Le Docétisme est déjà combattu dans saint Jean (1 Joan. IV. 23. II. Joan. 7); il l'est bientôt après dans saint Ignace (Smyrn. II. II. IV. V. Trall. X. XI), et plus tard dans saint Irénée (V, 18, n. 3. 17. n. 3. III, 18. 19. 22), Méliton (12), Tertullien, Clément

(1) *Bonav.* Sent. III. dist. IV. art. II. qu. II. — *Thom.* P. III. qu. II. art. II. — Et plus tard *Gabriel Biel.* Sent. III. dist. IV. qu. I. dub. III.

(2) *Theod.* Epl. CIV.

(3) *Theod.* Epl. CXLV.

(4) *Theod.* Hæret. Fab. I, 3.

(5) *Theod.* Hæret. Fab. I, 4. — *Epiph.* Hær. XXIV.

(6) *Tert.* carn. Christ. XIV.

(7) *Clem. Alex.* Strom. III, 13.

(8) *Theod.* Hær. Fab. V, 11. — *Epiph.* Hær. XLI.

(9) *Tert.* adv. Marc. III, 8 sq. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 11.

(10) *Hier.* in Epl. ad Gal. VI.

(11) *Mani.* Epl. — *Archel.* act. c. VIII. — *Aug.* adv. Faust. XXIII, 2.

(12) De incarn. l. III. fragm. in *Anast.* (Sinait.) Hodeg. c. XIII.

d'Alexandrie (1), Origène, etc. Saint Irénée fait observer que nier la réalité du corps de Jésus-Christ et de sa mort sur la croix, c'est détruire la vérité de la rédemption (2); c'est accuser toute la suite de sa vie de mensonge et d'imposture (3); c'est réduire à une indigne ironie ses exhortations à souffrir d'après son exemple (4); c'est renverser tous les fondements de la foi, et de la certitude physique et morale (5); le

(1) Strom. III, 13, où il rejette et combat formellement le Docétisme, comme opposé à la doctrine de l'Église. Photius prétend, il est vrai (cod. CIX), qu'il enseignait cette erreur dans ses *Hypotyposes*; mais ce n'est pas là, sans doute, un témoignage suffisant pour établir un soupçon raisonnable contre sa foi. Si, dans un autre endroit (coh. X), il appelle la forme humaine du Christ le masque sous lequel le Logos apparut pour accomplir le drame de la rédemption, il ne faut voir dans ces expressions qu'une figure peut-être trop hardie.

(2) Οὐδὲ γὰρ ἦν ἀληθῶς σάρκα καὶ αἷμα ἐσχηκὼς, δι' ὧν ἡμᾶς ἐξηγοράσατο, εἰ μὴ τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο. V, 1. n. 2. Neque vere redemit nos sanguine suo, si non vere homo factus est. V, 2. n. 1.

(3) Οὐ γὰρ δοκήσει ταῦτα, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει ἀληθείας ἐγίνετο· εἰ δὲ μὴ ὢν ἄνθρωπος, ἐφαίνετο ἄνθρωπος, οὔτε ὃ ἦν ἐπ' ἀληθείας, ἔμεινε Πνεῦμα Θεοῦ, ἐπεὶ ἀόρατον τὸ Πνεῦμα· οὔτε ἀλήθειά τις ἦν ἐν αὐτῷ, οὐ γὰρ ἦν ἐκεῖνα ἅπερ ἐφαίνετο. V, 1. n. 1.

(4) Si enim non vere passus est, nulla gratia ei, cum nulla fuerit passio : et nos, cum incipiemus vere pati, seducens videbitur, adhortans nos vapulare, et alteram præbere maxillam, si ipse illud non prius in veritate passus est : et quemadmodum illos seduxit, ut videretur eis ipse hoc, quod non erat; et nos seducit, adhortans perferre ea, quæ ipse non pertulit. Erimus autem et super magistrum, dum patimur et sustinemus, quæ neque passus est, neque sustinuit magister. III, 18. n. 6.

(5) Quemadmodum enim ipsi vere se putant disputare,

saint docteur ajoute que si le Fils ne s'était point incarné, sa venue sur la terre n'eût été que prophétique, et il faudrait encore attendre son véritable avénement (v. 1, n. 2). Tertullien tire aussi ses preuves de la véracité du Christ, en qui l'on ne saurait admettre aucun mensonge (1); et de la réalité de notre rédemption par sa mort (2) et par sa résurrection (3); il se demande pourquoi, si on nie l'humanité de Jésus-Christ et qu'on la déclare une pure apparence, on ne nierait pas aussi sa divinité (4).

quando magister eorum putativus fuit? Aut quemadmodum firmum quid habere possunt ab eo, si putativus, et non veritas erat? Quomodo autem ipsi salutem vere participare possunt, si ille, in quem credere se dicunt, semetipsum putativum ostendebat? Putativum est igitur, et non veritas, omne apud eos : et nunc jam quæretur, ne forte, cum et ipsi homines non sint, sed muta animalia, hominum umbras apud plurimos perferant. IV, 33. n. 5.

(1) Quid dimidias mendacio Christum? Totus veritas fuit. Maluit, crede, non nasci, quam ex aliqua parte mentiri, et quidem in semetipsum... De carn. Christi. c. V.

(2) Empti sumus pretio magno. Plane nullo, si phantasma fuit Christus, nec habuit ullam substantiam corporis, quam pro nostris corporibus dependeret. Marc. V, 7. Vere autem pati phantasma non potuit. Eversum est igitur totum Dei opus. III, 8.

(3) Si caro ejus negatur, quomodo mors ejus adseveratur... Negata vero morte, dum caro negatur, nec de resurrectione constabit... Proinde resurrectione Christi infirmata, etiam nostra subversa est. Marc. III, 8.

(4) Cur enim non etiam Dei phantasma portaverit? An credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus? Quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto? Marc. III, 8.

S'il nous a induits en erreur relativement à son humanité, pourquoi ne pourrait-il pas nous tromper aussi relativement à sa divinité? Novatien remarque avec beaucoup de justesse, que si Dieu répugne à prendre un corps réel par une nécessité de sa nature, il ne saurait davantage consentir à en prendre l'apparence (1). Saint Augustin s'appuie également sur l'absolue véracité du Christ, pour établir la réalité de son humanité (2). Les Scholastiques suivent la même marche dans la discussion de cette question (3).

11. Que le Christ ait eu une véritable âme humaine, c'est la doctrine de saint Clément de Rome (1 Cor. n. XLII), de saint Justin (Apol. II, c. X), de Tertullien (4), etc. Quant à Origène, malgré les assertions contraires de Münscher, dans son *Histoire des Dogmes*, et de Néander, dans son *Antignostikus*, il ressort clairement de plusieurs passages de ses

(1) Quid ergo tibi cum figura corporis, si corpus odisti? Immo revinceris corporis, quod odisti, circumferre substantiam, cujus suscipere voluisti etiam figuram. Odisse enim debueras corporis imitationem, si oderas veritatem. De trin. c. X.

(2) Verus homo, verus Deus; in nullo fallax, in nullo falsus; quia ubique verax, ubique veritas. In Ps. XLIV. En. n. 19.

(3) *Thom.* P. III. qu. V. art. I. In Sent. III. dist. II. qu. I. art. III. cont. Gent. IV, 29. 30. — *Bonav.* Sent. III. dist. II. art. II. qu. I.

(4) Carn. Christ. c. XI. XIV. XVIII. Prax. XVI, quelque ambiguïté que son langage semble présenter ailleurs, comme Carn. Christ. III. V. VI. Apol. XXI. Marc. III, 9. Res. carn. LIII. Prax. XXVII.

écrits (1), qu'il ne s'est nullement écarté à cet égard de la doctrine de l'Église. Saint Hippolyte (2) recommande aux fidèles la foi à cette même doctrine, comme contenue clairement et explicitement dans la tradition apostolique; et Socrate (3) témoigne de la croyance et du langage unanime de toute l'antiquité chrétienne sur ce point.

Comme preuve de cette doctrine, on alléguait la réalité d'affections vraiment humaines dans le Christ, lesquelles supposent nécessairement en lui une vraie âme humaine (4); on trouve cette preuve développée avec beaucoup de force dans Théophile d'Alexandrie (5). On disait encore que le Verbe a pris la nature humaine, réelle et tout entière, afin de la

(1) Princ. IV, 31. In Joan. T. I. n. 30. Cels. II, 9. III, 28. 29. 41. IV, 15 sq.

(2) Πιστεύσωμεν οὖν, μακάριοι ἀδελφοί, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, ὅτι Θεὸς Λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν Παρθένον Μαρίαν, ἵνα σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς, λαβὼν δὲ καὶ ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην, λογικὴν δὲ λέγω, γεγονὼς πάντα ὅσα ἐστὶν ἄνθρωπος, ἐκτὸς ἁμαρτίας, σώσῃ τὸν πεπτωκότα, καὶ ἀφθαρσίαν ἀνθρώποις παράσχῃ τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ... Adv. Noet. n. 17.

(3) Οὕτω γὰρ πάντες οἱ παλαιότεροι περὶ τούτου λόγον γυμνάσαντες, ἔγγραφον ἡμῖν κατέλιπον· καὶ γὰρ Εἰρηναῖός τε, καὶ Κλημὴς, Ἀπολλινάριός τε ὁ Ἱεραπολίτης, καὶ Σεραπίων ὁ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ προεστὼς Ἐκκλησίας, ἔμψυχον τὸν ἐνανθρωπήσαντα, ἐν τοῖς πονηθεῖσιν αὐτοῖς λόγοις ὡς ὁμολογούμενον αὐτοῖς φάσκουσιν. Hist. Eccl. III, 7.

(4) *Aug.* de quæst. div. LXXXIII. qu. 80. n. 3.

(5) *Theoph. Alex.* Neque enim inanimem carnem habuit, et pro anima rationali ipse in ea Deus Verbum fuit, sicut dormitantes Apollinaris discipuli suspicantur. Nec dicens il-

rétablir et de la relever tout entière de la chute où elle s'était tout entière abîmée (1); c'est ce que le prêtre Faustin, entre autres, expose de la façon la plus concluante : « Adam tout entier, dit-il, avait péché; Adam tout entier avait été chassé du Paradis; il était donc nécessaire que celui qui venait le racheter tout entier, se chargeât de toute cette nature condamnée et déchue; or, il est évident qu'il n'aurait pas pris cette nature tout entière, s'il n'eût pris la double substance de la chair et de l'esprit; car c'est de ces deux substances que l'homme est formé (Cont. Arian. c. III). » Saint Grégoire de Nazianze remarque

lud in Evangelio : *Nunc autem anima mea turbata est*, divinitatem suam perturbationi subjacuisse testatur, quod consequens est eos dicere, qui pro anima divinitatem in corpore ejus fuisse contendunt. Nec rursum solam animam sibi socians susceptum implevit hominem. Neque ex similitudine carnis et ex dissimilitudine animæ, mediæ assumptionis dispensationem implesse credatur, in carne, nostri similis existens, et in anima, irrationabilium jumentorum, si tamen secundum illos irrationabilis et absque mente ac sensu est anima Salvatoris, quod impium est credere, et procul ab ecclesiastica fide. Lib. Pasch. l. 1.

(1) *Athan.* Ἡ θεότης οὖν ἐστι τοῦ Υἱοῦ, ἡ τιθεῖσα καὶ λαμβάνουσα τὴν ψυχὴν, οὗ ἐφόρησεν ἀνθρώπου. Πλήρη γὰρ ἀνείληφε τὸν ἄνθρωπον ἵνα καὶ πλήρη αὐτὸν, καὶ σὺν αὐτῷ τοὺς νεκροὺς ζωοποιήσῃ. De fide Serm. Maj. n. 4 (Fragm. apud *Theodoret.* Eranist. dial. III. T. IV. p. 240. ed. *Schulze*). *Greg. Nyss.* Οὐ μὴν ἡ δόρα (τοῦ προβάτου ἀποφοιτῶντος) βαστάζεται, τὸ δὲ ἐντοσθίδιον καταλείπεται. Antirrh. adv. Apoll. n. XVI. — *Aug.* Totum hominem sine peccato ille suscepit, ut totum, quo constat homo, a peccatorum peste sanaret. Civ. Dei x, 27. Totum redemit, qui totum creavit, totum suscepit, totum liberavit hominem. Serm. CCXXVII. n. 4. — *Cyr.* de inc. c. XVI.

que comme c'est principalement l'âme qui est déchue par le péché, c'est l'âme aussi qui a dû principalement être prise par le rédempteur pour être relevée de la chute (1). Voici le raisonnement de saint Grégoire de Nysse : le Verbe est devenu semblable à nous en tout, à l'exception du péché; or, l'âme n'est point le péché; on ne peut donc nier que le Verbe n'ait pris l'âme humaine en prenant la nature de l'homme (adv. Eunom. or. II, p. 483. T. II. *Mor.*). Saint Augustin fait observer que si le Christ n'avait point eu d'âme humaine, il n'eût point été un vrai homme, mais un animal, à proprement parler (2); or, rien ne se peut dire de plus absurde; quant aux passages de l'Écriture, où il est dit que le Christ a pris la chair de l'homme, il fait remarquer que c'est la nature humaine tout entière qui est désignée par cette expression (3).

La réalité de l'âme humaine en Jésus-Christ a été niée par Lucien (4), précisément sur l'autorité de l'expression σὰρξ ἐγένετο, entendue dans un sens tout à fait littéral et matériel, et sur cet autre fondement, qu'il semble y voir une contradiction positivement insoluble entre l'initiative (αὐτοκίνητον) de l'âme humaine et celle de la personnalité divine. La

(1) *Greg. Naz.* Ὥσπερ σαρκὸς ἐδέησε (ὁ Λόγος) διὰ τὴν σάρκα κατακριθεῖσαν, καὶ ψυχῆς διὰ τὴν ψυχὴν, οὕτω καὶ νοῦ διὰ τὸν νοῦν, οὐ πταίσαντα μόνον ἐν τῷ Ἀδὰμ, ἀλλὰ καὶ πρωτοπαθήσαντα. Epist. I. ad Cledon. T. II.

(2) De div. quæst. LXXXIII. qu. 80. n. 1.

(3) De div. quæst. LXXXIII. qu. 80. n. 2.

(4) Serm. de paschate fragm. in *Mai.* VII. p. 17. — *Epiph.* ancor. XXXIII.

même erreur est imputée à Arius par saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret et saint Épiphane; et l'on voit assez clairement que c'était là une conséquence nécessaire de la doctrine arienne sur le Verbe. Aussi cette erreur a-t-elle été enseignée ouvertement et explicitement par Eunomius (1), et par Eudoxe de Constantinople (2).

Mais c'est surtout Apollinaire qui s'est rendu célèbre pour avoir soutenu cette opinion. Il enseigna qu'il n'y a dans le Christ que deux éléments, un corps humain et la divinité (3), laquelle remplit dans ce corps la place et les fonctions de l'âme humaine (4). L'Église prononça contre lui une sentence doctrinale dans le concile d'Alexandrie en 362, dans celui de Rome en 373, et dans le premier concile de Constantinople en 381; et les plus célèbres docteurs défendirent contre lui la doctrine de l'Église, entre autres saint Athanase (contr. Apoll. et Epist. ad Epictet.), saint Ephrem (5), saint Grégoire de Nazianze (ad Cledon. Epist. 2), saint Grégoire de Nysse (Antirr. adv. Apoll.), saint Epiphane (Ancor. LXXVI et sq.), Théo-

(1) *Cyr.* de incarn. capit. VIII (*Mai.* VIII. II. p. 65).

(2) Serm. de incarn. fragm. in *Mai.* VII. p. 17.

(3) *Apoll.* Epl. ad Petr. (*Mai.* VII.) Epl. ad Heracl. (ibid.) adv. Diodor. (ibid.).

(4) *Ath.* c. Apoll. I, 13. — *Vital.* (ap. *Epiph.* Hær. LXXVII). — *Greg. Nyss.* Antirrh. adv. Apoll. — *Theod.* Hist. Eccl. V, 3. Hæret. Fab. IV, 8. 9. — *Aug.* Hær. LV. de divers. qu. LXXXIII. qu. 80.

(5) In transfigur. domin. p. 47. T. II. — Cfr. *Greg. Nyss.* in S. Ephr. T. III. p. 608. *Mor.*

phile d'Alexandrie (II. Pasch. I. 1), saint Augustin (de div. qu. LXXXIII. q. 80). C'est contre Apollinaire qu'est dirigée la formule insérée dans le symbole dit de saint Athanase : « Dieu parfait et homme parfait, « composé d'une âme raisonnable et d'un corps hu- « main. »

Les Scholastiques allèguent dans leur démonstration scientifique de la réalité de l'âme humaine en Jésus-Christ les mêmes preuves que les anciens docteurs, en ajoutant toutefois aux arguments tirés des affections purement humaines éprouvées par le Christ, la doctrine de la descente aux enfers (1).

12. Les anciens enseignent, conformément à l'Écriture, non-seulement que la nature humaine en Jésus-Christ est vraie et réelle, mais aussi qu'elle est une seule et même nature avec la nôtre; non pas une nature créée postérieurement, mais bien la nature primitive d'Adam (2), transmise jusqu'au Christ, et prise par lui dans les conditions d'une véritable conception et d'une véritable naissance. La raison qu'en donne saint Irénée, c'est que la réparation devait avoir pour objet la substance même qui était déchue (3); et que le réparateur devait représenter la

(1) *Alex. Halens.* P. III. qu. III. memb. V. — *Thom.* P. III. qu. V. art. III. Sent. III. dist. II. qu. I. art. III. — *Bonav.* Sent. III. dist. II. art. II. qu. II.

(2) *Iren.* III, 21. n. 10. — *Tert.* carn. Christ. c. XVI. — *Bas.* Epl. CCLXI. n. 2. CCLXII. n. 2. — *Mar. Victor.* Phys. XX.

(3) Εἰς τί οὖν πάλιν οὐκ ἔλαβε χοῦν ὁ Θεὸς, ἀλλ' ἐκ Μαρίας ἐνήργησε τὴν πλάσιν γένεσθαι; ἵνα μὴ ἄλλη πλάσις γένηται, μηδὲ ἄλλο τὸ σωζόμενον, ἀλλ' αὐτὸς ἐκεῖνος ἀνακεφαλαιωθῇ, τηρουμένης τῆς ὁμοιότητος. III, 21. n. 10.

race humaine réellement et en vérité (v, 1, n. 2). Tertullien déclare, tout à fait dans le même sens, qu'il était convenable que le péché ne fût pas détruit ailleurs que dans la chair même où régnait le péché (1); que c'était pour le Christ la seule manière d'accomplir pleinement son dessein, et de pourvoir tout à la fois à sa gloire et à la nôtre. Autrement, dit Marius Victorinus, l'œuvre de la rédemption n'aurait rien qui nous fût exclusivement propre (2). Que la nature humaine qui est en Jésus-Christ ne soit pas substantiellement différente de la nature humaine qui est en nous, bien que Jésus-Christ n'ait point été engendré comme les autres hommes, les Pères le montrent par l'exemple d'Adam, qui, pour n'avoir point été engendré, mais bien créé par Dieu, ne diffère cependant point substantiellement de ses descendants qui ont été engendrés (3). Ils l'expliquent encore par une comparaison empruntée de la Trinité,

(1) Neque ad propositum Christi faceret evacuantis peccatum carnis, non in ea carne evacuare illud, in qua erat natura peccati, neque ad gloriam. Quid enim magnum, si in carne meliore, et alterius, id est, non peccatricis naturæ, nævum peccati redemit? Carn. Christ. c. XVI.

(2) Et quidem qui in carne veniebat salvator carnis, quod nostram debuit suscipere non alienam, manifestum est : aliena enim suscepta, salus ad nos non pertinebat. Physic. XX.

(3) *Tert.* Cæterum, quod ad omnes dictum sit, qui ideo non putant carnem nostram in Christo fuisse, quia non fuit ex viri semine, recordentur Adam ipsum in hanc carnem non ex semine viri factum. Sicut terra conversa est in hanc carnem sine viri semine, ita et Dei Verbum potuit sine coagulo in ejusdem carnis transire materiam. Carn. Christ. c. XVI.

dans laquelle le Père non engendré, le Fils engendré du Père, et le Saint-Esprit non engendré forment une seule et même nature, une seule et même substance divine (1).

Les Apollinaristes, contrairement à cette doctrine, niaient la consubstantialité de la chair de Jésus-Christ avec la nôtre; c'était précisément sur cette raison, que Jésus-Christ n'avait point été engendré d'un homme, qu'ils appuyaient leur opinion (2), et Apollinaire lui-même prétendait que Jésus-Christ avait apporté son corps du ciel (3), et qu'il avait été homme avant tous les siècles (*Greg. Nyss.* Antirrh. c. XIII).

Les théologiens du moyen âge (4) enseignent aussi l'identité substantielle de la nature humaine de Jésus-Christ avec la nôtre; et ils se fondent sur la réalité de sa naissance, d'une part, et, de l'autre, sur la réalité de la réhabilitation et de la réparation de notre nature par son incarnation. Quelques-uns même vont si loin dans leur zèle à soutenir la consubstantialité et l'identité de la nature humaine en Jésus-Christ et en nous, et dans leur désir de maintenir les rapports du Christ avec Adam, qu'ils prétendent que c'est Adam lui-même qui est apparu de

(1) Cfr. *Greg. Nyrs.* c. Eunom. l. I. p. 388. (*Mor.*). — *Max.* opusc. theol. T. II. p. 30.

(2) *Epiph.* Hær. LXXVII. n. 14. 15 sq.

(3) *Greg. Naz.* Epist. II ad Cledon. — *Greg. Nyss.* Antirrh. c. XIII. — *Epiph.* LXXVII. — *Vinc. Ler.* Commonit. c. XVII. — Ils diffèrent en ce point de *Leont.* l. adv. fraud. Apoll.

(4) *Rupert.* (*Tuit.*) in Joan. com. l. III. — *Alex. Halens.* P. III. qu. II. memb. VIII. — *Bonav.* Sent. III. dist. II. art. II. qu. III.

nouveau dans le Christ. Déjà cette idée avait été présentée par les Ebionites, comme on le voit par les *Clémentines;* les disciples de Symmaque l'avaient aussi émise, au rapport de Marius Victorinus (in Gal. I, 15); on la trouve même dans saint Méthode de Tyr (Conviv. decem virg. or. III, n. 4). Cette opinion, d'origine juive, forme d'ailleurs le contraste le plus tranché avec celle des Gnostiques païens, que nous avons mentionnée précédemment.

Les Scholastiques n'ont pu s'abstenir, en face de ces questions et de ces solutions diverses, de se demander si le Christ, dans son incarnation, a revêtu la nature du premier homme dans sa personnalité individuelle; tous répondent négativement, parce que, disent-ils, le Christ, hypostatiquement uni avec l'homme pécheur, devrait alors être considéré lui-même comme pécheur et comme ayant besoin d'être racheté (1).

13. Relativement à la beauté de la forme humaine en Jésus-Christ, on trouve dans l'antiquité chrétienne des opinions tout à fait opposées. Quelques Pères, se fondant sur un passage du psaume XLI, v. 3 (*speciosus forma præ filiis hominum*), croient devoir attribuer à l'humanité sainte du Christ la plus parfaite beauté (2); d'autres, s'appuyant sur ces paroles d'Isaïe: *non est species ei neque decor; et vidimus eum, et non erat aspectus, et desideravimus eum,* etc. (LIII, 2. 3), se déclarent pour l'opinion contraire (3). Plus

(1) *Alex. Halens.* P. III. qu. III. memb. IX. — *Thom.* P. III. qu. XXXI. art. I. — *Bonav.* Sent. III. dist. XII. art. I. qu. 2.

(2) Voy. *Chrys.* in Matth. Hom. XXVII. *Hieron. Joan. Dam.*

(3) *Thadd.* (ap. *Eus.* Hist. Eccl. I, 13). — *Iren.* III, 19.

tard cette question exerce encore la curieuse recherche des érudits, que l'on voit se partager entre les deux sentiments opposés. Rigault (Diss. in Cypr.) refuse toute beauté au corps de Jésus-Christ, tandis que le père Vavasseur (*de forma Christi in diebus carnis*) lui attribue non pas, il est vrai, la beauté la plus parfaite, mais du moins une beauté moyenne et ordinaire.

14. Le *but* de l'incarnation, c'est, d'après l'Écriture, la réparation de l'homme tombé (1), son affranchissement du péché (2), et plus spécialement sa délivrance du péché originel (3). La même doctrine est exprimée de la manière la plus précise dans les symboles de Nicée et de Constantinople, et dans les actes des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Les Pères les plus anciens reconnaissent aussi en termes explicites la réparation de la race humaine, comme le but propre et direct de l'incarnation. C'est la doctrine de saint Justin (Tryph. LXXXIII), de saint Irénée (V, 4), de Tertullien (4), de Clément d'Alexandrie (Pædag. III, 1), de saint Méthode, en beaucoup

n. 2. — *Clem.* Pæd. III, 1. Strom. VI, 17. — *Orig.* Cels. VI, 75. — *Tert.* Judd. XIV. carn. Christ. XV. Marc. III, 17. Pat. I. — *Cyp.* adv. Judd. l. II. — *Bas.* in Ps. XLIV. — *Isid.* l. III. Epl. CXXX. — *Theod.* in Ps. XLIV. — *Aug.* in Ps. XLIV. CXVII. CXXVII.

(1) *Luc.* XIX, 10. — *Joan.* III, 14 sq. — *Gal.* IV, 4.

(2) *Is.* LIII. — *Heb.* V, 1 sq. — *Joan.* I, 29. etc.

(3) *Rom.* V, 12. 15-21. VI. VII. — I *Cor.* XV, 21. 22.

(4) Salus hominum fuit causa (ut hominem gestaret Christus); scilicet ad restituendum, quod perierat. Homo perierat; hominem restitui oportuerat. Carn. Christ. c. XIV.

de passages, de saint Macaire (1), de saint Chrysostome (2), et particulièrement d'Origène (3) parmi les Grecs, comme de saint Augustin parmi les Latins (4). Les Pélagiens, au contraire, conséquemment à leur négation de la doctrine du péché originel, soutinrent que l'Incarnation n'avait nullement eu lieu à cause du péché et pour notre délivrance du péché.

15. Les anciens docteurs ont fait voir par l'analyse la plus lumineuse et la plus profonde, la haute convenance de l'incarnation relativement au but de la réparation du genre humain. Ainsi, disent-ils, c'est par un homme que la race humaine, déchue par la faute du premier homme, a été relevée et rendue à son état primitif (5); ainsi, c'est par un homme que le vainqueur de l'homme, le démon, a été à son

(1) Ἡ ἔλευσις τοῦ Κυρίου πᾶσα διὰ τὸν ἄνθρωπον γεγένηται, τὸν τεθανατωμένον ἐν τάφῳ σκότους ἁμαρτίας, etc. Hom. XXXIV.

(2) Καὶ γὰρ καὶ αὐτὸς δι' οὐδὲν ἕτερον, Θεὸς ὢν, τὴν ἡμετέραν ὑπέδυ σάρκα, καὶ διὰ τὴν σωτηρίαν τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους γέγονεν ἄνθρωπος. In Gen. Hom. III. n. 4. XXIII. n. 6.

(3) Nam pone, verbi gratia, non fuisse peccatum. Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat Filium Dei Agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc, quod in principio erat, Deus Verbum. Verum quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit, et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato. In Num. Hom. XXIV. n. 1.

(4) Si homo non periisset, Filius hominis non venisset. Serm. CLXXIV. n. 2. Cfr. n. 8. CLXXV. n. 1.

(5) *Iren.* V, 21. n. 1. — *Athan.* inc. n. 44. c. Apoll. 1, 17. — *Ephr.* adv. scrut. Serm. XXIV. — *Aug.* Enchir. c. XVIII. Trin. XIII. n. 17. — *Cyr.* incarn. c. XV.

tour vaincu et dépouillé de sa puissance (1); ainsi ont apparu clairement à tous les regards la dignité originelle de l'homme (2), et la profondeur de sa chute (3); ainsi, l'homme a dû reconnaître clairement qu'il était fait pour avoir en lui l'image de Dieu (4); il a pu en même temps comprendre les moyens de la former en lui (5), et se trouver encouragé à la réaliser (6). Dieu s'est fait visible, afin que, le voyant, l'homme pût se donner à lui, et ainsi être racheté (7); afin de se faire connaître et accepter tout à la fois comme médecin (8) et comme remède (9); il s'est fait homme afin que, par cela même

(1) *Iren.* III, 18. n. 7. 23. n. 1. — *Bas.* Serm. in Deipar. — *Theod.* in Zacc. II, 91. — *Aug.* Trin. XIII, 22. 23. — *Zacchæ.* consult. c. Apoll. Philos. II, 34. — *Leo* Serm. LXIII, n. 1.

(2) *Aug.* Ver. Rel. XVI. n. 3. Agon. Christ. n. 12.

(3) *Aug.* Trin. XIII. n. 22. Agon. Christ. n. 12.

(4) *Iren.* V, 16. n. 2.

(5) *Iren.* V, 1. n. 1. — *Tert.* Marc. II, 27. — *Clem.* Strom. VII, 2. — *Greg. Thaum.* fid. — *Chrys.* Hom. in illud : Pater, si possibile. n. 4.

(6) *Iren.* V, 16. n. 2. — *Aug.* doct. Christ. I, 11.

(7) *Iren.* V, 1. 1. — *Hippolyt.* cont. Noet. c. X. — *Ath.* inc. Verb. Dei. n. 14-19. — *Aug.* Epl. CXL. n. 7. doct. Christ. I. n. 11.

(8) *Athan.* Ὅτε δὲ γέγονεν ὁ ἄνθρωπος, καὶ χρεία ἀπῄτησεν οὐ τὰ μὴ ὄντα, ἀλλὰ τὰ γενόμενα θεραπεῦσαι, ἀκόλουθον ἦν ἐν τοῖς ἤδη γενομένοις τὸν ἰατρὸν καὶ σωτῆρα παραγενέσθαι, ἵνα καὶ τὰ ὄντα θεραπεύσῃ. Inc. Verb. Dei. n. 44. T. I. p. 85.

(9) *Aug.* (?) Ut ergo generis humani istum tumorem sanaret ipse medicus, ipse medicina, non solum medicamentum adhibens, sed medicamentum se faciens, apparuit inter ho-

et de la même manière que la divinité allait à l'humanité, l'humanité vînt à son tour à la divinité (1), et que nous devinssions ainsi enfants de Dieu, comme Dieu s'était fait enfant de l'homme (2). Il s'est fait homme pour venir dans la chair condamner et détruire le péché (3), pour pouvoir servir de nourriture à l'homme (4), pour pouvoir offrir à Dieu notre nature en sacrifice (5).

Plusieurs disent, d'un seul mot, que le Christ en réunissant en lui les deux natures, est devenu par là vraiment et proprement médiateur (6).

mines homo, offerens hominem videntibus, Deum servans credentibus. Serm. CCCLXXX. n. 2.

(1) *Iren.* IV, 33. n. 4. — *Greg. Naz.* or. II. — *Aug.* Epl. CXXXVII. n. 12.

(2) *Iren.* III, 19. n. 1. — *Tert.* adv. Marc. II, 27. — *Aug.* Deus, factus particeps humanitatis nostræ, compendium præbuit participandæ divinitatis suæ. Civ. Dei IX, 15. n. 2. Unicus natura Dei Filius, propter nos misericordia factus est filius hominis, ut nos natura filii hominis, filii Dei per illum gratia fieremus. Civ. Dei XXI, 15. — *Cyr.* adv. Nest. III, 2. c. Julian. l. VI.

(3) *Iren.* In similitudinem carnis peccati factus est, uti condemnaret peccatum, et jam quasi condemnatum projiceret illud extra carnem; provocaret autem in similitudinem suam hominem, imitatorem eum assignans Deo, et in paternam imponens regulam, ad videndum Deum; et capere Patrem donans Verbum Dei, quod habitavit in homine, et filius hominis factus est, ut assuesceret hominem percipere Deum, et assuesceret Deum habitare in homine, secundum placitum Patris. III, 20. n. 2. — *Victorin.* in Gal. I, 11. — *Ephrem*, adv. scrut. serm. XXIV.

(4) *Aug.* in Ps. XXXIII. Enchir. II. n. 6.

(5) *Ferrand.* ad Anatol. c. IV.

(6) *Iren.* III, 18. n. 7. — *Cypr.* Et homo et Deus Christus,

Les Scholastiques n'ont pas manqué non plus de s'étendre et d'insister sur la convenance de l'incarnation. Par l'incarnation, disent-ils, le Verbe divin nous a donné l'exemple de l'humilité et du sacrifice (1); il a fait éclater la puissance, la bonté et la sainteté de Dieu (2); il s'est fait médiateur entre Dieu et les hommes (3); il est devenu semblable à Adam, afin qu'Adam devînt semblable à Dieu (4).

On rencontre toutefois au moyen âge des écrivains qui, avec des intentions tout autres sans doute et sur de tout autres fondements que les Pélagiens, ont soutenu comme eux l'opinion que, même sans le péché du premier homme, le Fils de Dieu se serait manifesté dans la chair. Déjà un écrivain mystique, saint Maxime le confesseur, avait prétendu que l'Incarnation avait été déterminée de toute éternité, et que

ex utroque genere concretus, ut mediator esse inter nos et Patrem possit. Test. II, 10. — *Hil.* Ut ex utroque, Deo et homine, unus subsistat; sitque inter hominem et Deum medius, confessione in se utriusque naturæ. In Epl. ad Timoth. fragm. T. II. col. 724. — *Aug.* Mediator autem inter Deum et homines oportebat ut haberet simile aliquid Deo, aliquid simile hominibus : ne in utroque hominibus similis, longe esset a Deo; aut in utroque Deo similis, longe esset ab hominibus, atque ita mediator non esset. Confess. x, 42. n. 67. — *Chrys.* in 1 Tim. Hom. VII. n. 1. — *Theod.* in 1 Tim. II, 5. — *Vigil. Taps.* cont. Eutych. v, 15.

(1) *Abæl.* epit. theol. Christ. c. XXIII.

(2) *Alex. Hal.* P. III. qu. IV. memb. I. — *Thom.* P. III. qu. I. art. IV. Sent. III. dist. I. qu. I. art. II. — *Bonav.* l. III. dist. I. art. II. qu. I.

(3) *Richard a S. Vict.* de incarn. c. VIII.

(4) *Rupert.* (Tuit.) de glor. trin. et proc. Sp. S. IV, 9.

la création du monde n'avait été résolue et arrêtée dans les conseils de Dieu que pour cette fin seulement (in Script. qu. 60), point de vue auquel on peut rapporter l'ancienne doctrine juive, que tout a été créé pour le Messie (1). Au moyen âge, on voit Rupert de Deutz renouveler cette doctrine et soutenir que dans le dessein de Dieu de se révéler par la création, se trouvait impliquée dès l'origine la pensée de l'incarnation (2). Honorius d'Autun enseigne aussi que le Fils de Dieu s'est incarné non pas à cause du péché, mais pour accomplir le dessein formé de toute éternité, de diviniser l'homme (3).

En général, l'opinion que le Fils de Dieu se serait fait homme même dans le cas où Adam n'eût pas péché (4), est l'idée favorite non-seulement de tous les théologiens qui suivent la tendance mystique, mais aussi d'un grand nombre de Scholastiques, et principalement des Scotistes; cependant, la plupart (5), les Thomistes entre autres, fidèlement attachés au point

(1) *Galatin.* de arcan. VII. 2. 4.

(2) De gloria et hon. Filii hominis l. XIV. De gloria et honore Trinit. XIII, 20. — Cfr. *Suarez.* in *Thom.* Summ. III. qu. I. art. III. IV. disp. V. sect. II.

(3) Quæstiones VIII. de angelis et homin. c. II. in *Pez.* Anecd. T. II. P. I. p. 217.

(4) *Alex. Halens.* P. III. qu. II. memb. XIII. — *Albert. M.* sent. III. dist. XX. art. IV. — *Duns Scot.* Sent. III. dist. VII. qu. 3. dist. XIX. qu. I. — *Joan. Wessel.* caus. incarn. VII. XI. XIV.

(5) *Bonav.* Sent. III. dist. I. art. II. qu. II. — *Thom.* P. III. qu. I. art. III. Sent. III. dist. I. qu. I. art. III. Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. art. II. — *Ægid. Rom.* Sent. II. dist. XXXVI. art. II. qu. II. — *Durand.* Sent. III. dist. I. qu. IV.

de vue de l'antiquité, se déclarent pour le sentiment contraire; d'autres, en petit nombre, prennent d'ailleurs une position moyenne ou plutôt n'en prennent aucune, et laissent la question indécise (1). Au reste, le sentiment de Rupert de Deutz a gardé son crédit auprès des Mystiques et des Théosophes des temps modernes. Malebranche aussi prétend que le monde n'a été créé qu'en vue de l'incarnation du Fils de Dieu; il soutient qu'à cette condition seule il peut être beau, digne de Dieu, et objet de sa complaisance.

§ II. — Le Rédempteur.

SOMMAIRE.

A. NAISSANCE DU CHRIST.

1. Le Christ conçu du Saint-Esprit. — 2. Naissance du Christ, réelle et véritable. — 3. Virginité de Marie. — 4. Union des deux natures en Jésus-Christ. Erreurs de Nestorius et d'Eutychès. — 5. Conséquences de l'union hypostatique. — 6. Doctrine d'une double volonté en Jésus-Christ. Monothélisme. — 7. De la science et de la puissance en Jésus-Christ. — 8. Passibilité de la nature humaine du Christ. — 9. Partisans de la doctrine de l'Ubiquité.

B. VIE DE JÉSUS-CHRIST.

10. Réalité des faits et de la vie de Jésus-Christ. — 11. Ministère et vie publique de Jésus-Christ. — 12. Perfection morale et impeccabilité de Jésus-Christ.

C. PASSION ET MORT DE JÉSUS-CHRIST.

13. Réalité de la passion et de la mort de Jésus-Christ. — 14. But et signification de la mort de Jésus-Christ. — 15. La mort n'a point séparé la divinité de Jésus-Christ de son humanité. — 16. La mort de

(1) *Richard.* Sent. III. dist. I. qu. IV. — *Gabriel. Biel.* Sent. III. qu. unic. dub. III.

Jésus-Christ est un sacrifice expiatoire. — 17. Satisfaction de Jésus-Christ. — 18. Effets de la mort de Jésus-Christ pour lui-même.

D. DESCENTE DE JÉSUS-CHRIST AUX ENFERS; SA RÉSURRECTION, SON ASCENSION.

19. Descente de Jésus-Christ dans le monde inférieur. — 20. Résurrection et ascension de Jésus-Christ.

1. L'Église crut et enseigna dès l'origine que la naissance de Jésus-Christ est tout à la fois surnaturelle et idéale, en même temps qu'elle est vraie et réelle. Conformément à l'Écriture (1), elle exprime dans ses symboles, et les Pères professent avec elle, que la conception du Christ a été l'œuvre du Saint-Esprit. C'est la doctrine de saint Ignace (Ephes. n. XVIII), de saint Irénée (III, 21), de Tertullien (Præscript. XIII), d'Origène (2), de saint Cyrille de Jérusalem (Cat. IV, 9), de saint Chrysostome (in Is. VII, n. 6), de saint Léon (3), et d'une foule d'autres Pères. Si l'on trouve çà et là l'Incarnation représentée comme l'œuvre du Père (*Iren.* v, 1, n. 3) ou bien du Verbe lui-même (4), ou d'une manière générale, de la sainte Trinité tout entière (5), la for-

(1) *Matth.* I, 18. 20. 23. 25. — *Luc.* I, 27. 32. 34. 35.

(2) Princ. præf. n. 4. In Ps. XXI, 10 : Θεὸν γὰρ γενόμενον ὁ Πατὴρ ἐμαιεύσατο· οἶμαι δὲ καὶ μόνον τῶν εἰς γένεσιν ἐληλυθότων, ἐπεὶ καὶ μόνος ἐξ Ἁγίου Πνεύματος ἦν.

(3) Τὸ μὲν γὰρ γόνιμον τῇ παρθένῳ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα παρέσχεν. Epl. ad Flav. XXVIII. (*Ball.*) c. 2.

(4) *Justin.* Apol. I, 33. — *Iren.* v, 1. n. 3. — *Clem.* Strom. v, 3. — *Ath.* de fide Serm. Maj. 5. 6. — *Maxim.* Epl. ad Cosmam.

(5) *Aug.* Trin. II, 5. n. 9. 10. n. 18. Enchir. XXXVIII, n. 2.

mule symbolique est toujours que le Christ « a été conçu du Saint-Esprit. » Par cette origine divine de l'humanité du Christ, Dieu a voulu, remarque saint Irénée, établir un rapport plus étroit de conformité entre le second Adam, auteur du renouvellement de la race humaine, et le premier Adam, père de tous les hommes (1).

Relativement à cette conception, les Pères remarquent qu'elle s'est opérée sans concupiscence (2), et uniquement par la foi (3). Du reste, tout en l'attribuant au Saint-Esprit, les anciens docteurs, saint Augustin entre autres (Enchirid. XXXV-XXXVIII), ont soin de repousser l'idée que le Saint-Esprit soit le père de Jésus-Christ.

Saint Thomas assigne pour motifs de cette attribution spéciale de la conception du Christ à l'Esprit saint, premièrement que le Saint-Esprit est l'amour du Père et du Fils, et que l'Incarnation est le chef-d'œuvre de l'amour divin; en second lieu, que le Saint-Esprit est l'auteur de la grâce, et que l'Incarnation est exclusivement une œuvre de la grâce; enfin, que le Saint-Esprit est le principe de la sainteté et de la filiation divine (P. III, qu. XXXII, art. I). Le saint

(1) Εἰ δὲ ἐκεῖνος (πρῶτος Ἀδὰμ) ἐκ γῆς ἐλήφθη, πλάστης δὲ αὐτοῦ ὁ Θεὸς, ἔδει καὶ τὸν ἀνακεφαλαιούμενον εἰς αὐτὸν, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πεπλασμένον ἄνθρωπον, τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ τῆς γεννήσεως ἔχειν ὁμοιότητα. III, 21. n. 10.

(2) *Greg. Nyss.* Or. cat. c. XVI. — *Leo.* epl. ad Flavian. c. IV.

(3) *Iren.* IV, 33. n. 4. — *Aug.* serm. CCXV. n. 3. Adv. Faust. XXVIII, 4.

docteur démontre, avec tous les Scholastiques, que le Saint-Esprit n'est point le Père de Jésus-Christ, par cette raison que la filiation se fonde sur la ressemblance et la consubstantialité du Fils avec le Père, ce qui ne saurait s'appliquer à l'humanité du Christ relativement au Saint-Esprit (1).

C'est dans saint Basile (2) qu'on trouve exprimée pour la première fois l'opinion que le corps de Jésus-Christ a été parfaitement et complétement organisé dès le premier instant de sa conception; c'est aussi le sentiment de saint Jean Damascène (3) et de tous les Scholastiques (4), qui s'efforcent d'établir la convenance de cette formation, parfaite dès l'origine, du corps de Jésus-Christ.

Le caractère idéal et surnaturel de la conception et de la naissance de Jésus-Christ fut rejeté autrefois par une branche des Ebionites (5), et par les Gnos-

(1) *Thom.* P. III. qu. XXXII. art. III. Sent. III. dist. IV. qu. I. art. II. Cont. Gent. IV, 47. — *Alex. Halens.* P. III. qu. VIII, memb. III. art. IV. — *Bonav.* l. III. dist. IV. art. I. qu. II.

(2) Ἐντεῦθεν (*Matth.* I, 20) δῆλον, ὅτι οὐ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν τῆς σαρκὸς ἡ σύστασις ἐγένετο τῷ Κυρίῳ. Εὐθὺς γὰρ τέλειον ἦν τῇ σαρκὶ τὸ κυοφορούμενον, οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν διαπλάσεσι μορφωθὲν, ὡς δηλοῖ τὰ ῥήματα. Οὐ γὰρ εἴρηται, τὸ κυηθὲν, ἀλλὰ τὸ γεννηθέν. Hom. in sanctam Christi generationem, n. 4. T. II. p. 598.

(3) Orth. fid. III, 2. De duab. volunt. In *Combef.* Auct. Nov. T. II. p. 521.

(4) *Hildebert.* in adv. dom. Serm. V. — *Thom.* P. III. qu. XXXIII. art. I. Sent. III. dist. III. qu. V. art. II. adv. Gent. IV, 44. — *Bonav.* Sent. III. P. II. art. III. qu. II. — *Richard.* Sent. III. dist. III. art. II. qu. III.

(5) *Iren.* V, I. n. 3. — *Orig.* Cels. V, 61. Matth. T. XI. n. 12.

tiques judaïsants Cérinthe (1) et Carpocrates (2). Les naturalistes des temps modernes ont suivi ce point de vue.

2. Relativement à la naissance du Christ, les Pères enseignent qu'elle est réelle et véritable (3); et, maintenant dans toute sa rigueur la formule fondée sur le récit de l'Écriture (4) « *né de Marie* (5) », ils rejettent celle des Valentiniens (6) « *né par Marie.* » Plusieurs hérétiques de la classe des Gnostiques judaïsants avaient nié toute intervention surnaturelle dans la naissance de Jésus-Christ; d'autres Gnostiques, partisans des doctrines païennes, attaquèrent la vérité même de cette naissance; ce fut particulièrement l'opinion de Valentin (7), de son disciple Secundus, d'Apelles (8), disciple de Marcion, et de Bardesanes (9). Il fallait bien cependant,

— *Tert.* vel. virg. c. v. — *Eus.* Hist. Eccl. III, 27. Theol. eccl. I, 14. — *Epiph.* Hær. XXXI.

(1) *Iren.* I, 26. n. 1. III, 11. n. 1. — *Theod.* Hæret. Fab. II, 3. — *Philast.* Hær. XXXVI.

(2) *Iren.* I, 25. n. 1. — *Epiph.* Hær. XXVII. n. 2. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 5.

(3) *Ignat.* Γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου. Smyrn. c. II. Eph. n. VII. XVIII.

(4) *Matth.* I, 16. — *Luc.* I, 35 (où la leçon τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κ. τ. λ. a pour elle de graves et nombreuses autorités). — *Gal.* IV, 4. — Cfr. *Rom.* I, 3. IX, 5.

(5) *Iren.* III, 28. — *Tert.* carn. Christ. XX. — *Bas.* Sp. S. c. V. — *Hier.* in Gal. IV, 4.

(6) *Tert.* carn. Christ. c. XX. Gal. IV, 4.

(7) *Iren.* I, 7. n. 2. Cfr. V, 1. n. 2.

(8) *Tert.* carn. Christ. VI. Præscr. LI. Marc. III, 11. — *Epiph.* Hær. XLIV.

(9) *Adamant.* dial. de recta in Deum fid. Sect. IV. — *Eus.*

comme les anciens docteurs, et parmi eux saint Irénée (v, 1, n. 2), le remarquent expressément, que Jésus-Christ fût vraiment né de Marie; puisque autrement, n'ayant ni notre nature ni notre substance, il n'aurait pu ni être considéré comme notre représentant, ni devenir notre rédempteur. C'est aussi le raisonnement des Scholastiques. Dans les temps modernes, les Anabaptistes ont nié comme les Gnostiques que Jésus-Christ fût né de Marie, et ils ont enseigné que son corps avait été créé de rien par le Saint-Esprit (1). Au contraire, le théosophe Poiret imagine que le Christ a reçu d'Adam un corps à l'état glorieux et tout à fait développé, et qu'il s'est renfermé avec ce corps dans le sein de la sainte Vierge; pour cela il a pu, en vertu de sa puissance, reprendre la stature d'enfant qu'il avait au moment où il naquit d'Adam (Œcon. div. II, 6). Ces rêveries rappellent celles du visionnaire Petersen, qui prétend que le Christ avait pris une forme humaine de nature céleste dès avant la création du monde, afin de s'en servir comme d'un organe pour la création, et d'apparaître sous cette forme humaine aux patriarches (2).

Hist. Eccl. IV, 30. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 22. — *Epiph.* Hær. LVI.

(1) *Melanchthon*; quelques propositions contre les Anabaptistes; dans les œuvres de Luther (édit. de Wittenberg), II[e] part. p. 282. — *Justus Menius;* doctrine des Anabaptistes, 342. — *Urbanus Rhegius*, ibid. 402 sq. — *Formul. conc.* epit. c. XI. — *Conf. Belg.* art. XVIII.

(2) *Petersen*, le mystère du premier né de toutes les créatures.

3. C'est aussi une doctrine contenue dans l'Écriture (1), et proclamée dans tous les temps par la tradition, que Marie conserva sa virginité intacte avant comme pendant son enfantement. C'est le sentiment de saint Justin (2), et de saint Irénée (3), qui s'efforce de maintenir contre Théodotion et Aquila le véritable sens des paroles d'Isaïe : *Ecce Virgo concipiet et pariet filium* (c. VII, 14) (4), en quoi il est imité par Tertullien (5).

Origène déclare que la naissance de Jésus-Christ d'une Vierge est un point essentiel de la foi (6), et il rapporte une ancienne tradition d'après laquelle Zacharie n'aurait été lapidé entre le temple et l'autel

(1) *Matth.* I, 18-20. — *Luc.* I, 34. 35. — *Is.* VII.

(2) Δύναμις Θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ, ἐπεσκίασεν αὐτὴν, καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε. Apol. I, 33.

(3) III, 19. n. 1 sq. 21. n. 1 sq. V, 19. n. 1. 2. 21. n. 1. 2.

(4) Ἀλλ' οὐχ ὡς ἔνιοί φασι τῶν νῦν μεθερμηνεύειν τολμώντων τὴν γραφήν· ἰδοῦ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξει, καὶ τέξεται υἱὸν, ὡς Θεοδοτίων ἡρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος, καὶ Ἀκύλας ὁ Πόντικος, ἀμφότεροι Ἰούδαιοι προσήλυτοι, οἷς κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβιωναῖοι, ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγεννῆσθαι φάσκουσι. III, 21. n. 1.

(5) Denique et Judæi, si quando ad nos dejiciendos mentiri audent, quasi non virginem, sed juvenculam concepturam et parituram scriptura contineat, hinc revincuntur, quod nihil signi videri possit res quotidiana, juvenculæ scilicet prægnatus et partus. Marc. III, 13.

(6) Εἴ τις πιστεύων, ὅτι ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθεὶς ἱερόν τι χρῆμα, καὶ σωτηρίαν τῷ κόσμῳ ἐπιδεδήμηκεν· ἀλλ' οὐκ ἐκ παρθένου τῆς Μαρίας καὶ Ἁγίου Πνεύματος τὴν γενέσιν ἀνείληφεν, ἀλλ' ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας, καὶ τούτῳ ἂν λείποι εἰς τὴν πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν τὰ ἀναγκαιότατα. Joan. T. XXXII. n. 9. Opp. T. IV. p. 429.

que pour avoir permis à la sainte Vierge de continuer d'occuper dans le temple, après son enfantement, une des places réservées aux vierges, la jugeant toujours vierge et digne de cette place choisie (in Matth. comm. Serm. n. 25). Quant au mot « femme » que l'Écriture applique à Marie, Origène fait observer que cette expression désigne tout simplement le sexe ou l'âge de la sainte Vierge (in Lev. Hom. VIII, n. 2), et qu'il n'y faut pas chercher d'autre sens. Dans sa polémique contre Celse, il s'appuie sur l'opinion généralement reçue, d'après laquelle ceux qui ont à remplir une mission supérieure parmi les hommes ne viennent point au monde selon les lois ordinaires, mais sont conçus par une vertu supérieure et divine, comme les mythes païens le racontent de quelques personnages extraordinaires (Cels. I, 37).

Saint Méthode de Tyr nomme Marie παρθενομήτωρ (Simeon. et Anna. n. II), μήτερ παρθένε (*ibid.* n. V), ὦ μήτερ παρθένε καὶ παρθένε μήτερ (*ibid.* n. IX), et il dit expressément qu'elle est toujours demeurée Vierge (*ibid.* n. IV). Cette virginité permanente de Marie est reconnue aussi par saint Hippolyte (1), par Eusèbe (2), par saint Amphiloque (3), par saint Grégoire de

(1) Ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ἐκ τῆς παναγίας ἀειπαρθένου Μαρίας, κατὰ σύλληψιν ἄχραντον, δίχα τροπῆς, ἑνουσιώσας ἑαυτῷ ψυχὴν νοερὰν μετὰ αἰσθητικοῦ σώματος, γέγονεν ἄνθρωπος φύσει κακίας ἀλλότριος. De theol. et incarn. n. VIII.

(2) Εἰ γὰρ πρόειπον (οἱ προφῆται) αὐτοῦ φυλὴν, καὶ γένος, καὶ τρόπον γενέσεως, καὶ τῆς παρθένου τὸ θαῦμα, καὶ βίου τρόπον... Dem. Evang. III, 2.

(3) In Christ. Nat. IV. In domini occurs. n. III.

Nysse (1), par saint Grégoire de Nazianze (carm. II, 196 et sq.), par saint Ephrem (2), Théodoret (3), saint Chrysostome (4), saint Augustin (5), et beaucoup d'autres Pères (6).

La virginité de Marie, dans son enfantement, fut niée par Jovinien (7), contre lequel saint Jérôme entra particulièrement en lice, invoquant tout à la fois, pour le combattre, et le témoignage de l'Écriture, et l'accord de tous les peuples, à reconnaître que les fondateurs de religion et les héros ont eu des vierges pour mères (I, 26).

Au reste, les Pères allèguent comme raison de

(1) Καὶ τὸ παίδιον ἐγεννήθη ὅλον, καὶ τὴν τῆς μητρὸς ἀφθορίαν οὐκ ἐλυμήνατο. Cont. Eunom. or. II. p. 446. (*Mor.*) Καὶ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτὴν, καὶ ἔτεκε, καὶ οὐδὲν ἧττον ἡ ἀφθαρσία συνδιεφυλάχθη τῷ τόκῳ. Or. III. p. 536. De virgin. c. II. XIX.

(2) De SS. Dei genitricis laudibus. p. 375. T. III. gr.

(3) Τὰς ἀσπόρτους τε καὶ ἀλοχεύτας ἐκείνας ὠδῖνας Γαβριὴλ προείρηκεν. In Deut. qu. XLII.

(4) Ἵν' ὅταν ἴδῃς πεπηρωμένην καὶ δεδεμένην μήτραν πρὸς παιδοποιΐαν ἀνοιγομένην ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος, μὴ θαυμάσῃς ἀκούων ὅτι παρθένος ἔτεκε... Ὅταν οὖν λέγῃ πρός σε ὁ Ἰουδαῖος, πῶς ἔτεκεν ἡ παρθένος; εἰπὲ πρὸς αὐτόν· πῶς ἔτεκε ἡ στεῖρα καὶ γεγηρακυῖα; In Gen. Hom. XLIX. n. 2.

(5) Virgo ante conjugium, virgo in conjugio; virgo prægnans, virgo lactans. Serm. CLXXXVIII. n. 4.

(6) *Leo.* Epl. XXXV. (*Ball.*) ad Julian. Epp. Coens. c. III. Serm. XXII. c. I. — *Pet. Chrys.* Serm. LXII. LXXV. — *Proclus.* Hom. de incarn. in Syn. Eph. — *Zeno.* (Veron.) Illa fuit virgo post connubium, virgo post conceptum, virgo post filium. Serm. de contin. III. (ap. *Migne.* Patrolog. T. XI. col. 303.)

(7) *Hier.* adv. Jovin. II. — *Amb.* epl. XLII. — *Aug.* Hær. LXXXII. — *Julian.* ap. Aug. c. Jul. Op. imp. I, 98. IV, 121.

convenance, en faveur de l'enfantement virginal de Marie, que le Christ, nouvel Adam, se trouvait ainsi, par sa naissance, dans la même condition que le premier Adam, son modèle (1); qu'il ne convenait pas que la naissance du Christ fît perdre à sa mère aucune gloire et aucun degré de perfection (2); qu'il fallait à la dignité du Christ un mode de naissance en dehors des lois communes (3); qu'il était clairement établi par cette merveilleuse exception, qu'il n'y a que les âmes pures et affranchies des influences sensuelles qui puissent prétendre à recevoir Dieu en elles (4). Puis, pour expliquer par des analogies cette naissance miraculeuse du Christ, ils la comparent à son passage à travers les portes closes (5), à la formation de la pensée en nous (6), au buisson ardent qui brûlait sans se consumer (7).

Tout en reconnaissant que Marie était restée

(1) *Iren.* III, 21. n. 10. — *Hippol.* Πρωτότοκον ἐκ παρθένου, ἵνα τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν αὐτῷ ἀναπλάσσων δειχθῇ. In Dan. VII. id. (*Mai* I.)

(2) *Aug.* c. Faust. XXVIII, 4. — *Max. Taur.* Serm. de assumpt. B. M. V. n. III. — *Leo.* serm. XXII. c. I.

(3) *Pet. Chrys.* serm. LXXV. — *Paul. Emes.* Hom. de nativ. Christi.

(4) *Greg. Nyss.* de virg. c. II. — *Aug.* Faust. XXVIII, 4.

(5) *Aug.* Civ. Dei XXII, 8. — *Greg. M.* in Evv. Hom. XXVI.

(6) *Greg. Nyss.* Ὢ τοῦ θαύματος· ἡ παρθένος μήτηρ γίνεται καὶ διαμένει παρθένος. Hom. in diem natal. Christ. T. III. p. 344. (*Mor.*) — *Theod. Ancyr.* Hom. de Nativ. Christi.

(7) *Orig.* Hom. VII. in Luc. — *Ambr.* de inst. virg. c. VI. VII. — *Epiph.* Hær. LXXVIII, 9. 10. De laudd. Virg. Mar. — *Cyr. Alex.* c. Anthrop. c. XXVI. — Cfr. *Method.* Sym. et Ann. n. VII.

vierge dans son enfantement, beaucoup d'anciens docteurs n'hésitent pas toutefois à lui appliquer l'expression *vulva reserata;* on la trouve dans saint Irénée (IV, 33, n. I), dans Origène (in Luc. Hom. XIV), dans Tertullien (1), qui ne veut par là que rendre plus certaine la vérité de son enfantement, dans saint Athanase (Serm. in Domin. occurs.), dans saint Épiphane (2), et quelques autres encore. La plupart, au contraire, s'en tenant à l'idée stricte de la virginité, n'emploient et ne veulent autoriser que l'expression *uterus clausus*, comme saint Amphiloque (3), saint Ambroise (4), Théodote d'Ancyre (Hom. in nat. Christ.), saint Cyrille d'Alexandrie (Incarn. c. XXIII), saint Pierre Chrysologue (Serm. LXXV), saint Proclus (in diem nat. Christ. or. IV), Hésychius de Jérusalem (5), saint Grégoire le

(1) Virgo, quantum a viro; non virgo, quantum a partu... Peperit, quæ peperit. Et si virgo concepit, in partu suo nupsit, ipsa patefacti corporis lege. Carn. Christi. c. XXIII. Cfr. ibid. c. IV.

(2) Οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ἀνοίγων μήτραν μητρός. Πάντες γὰρ ὅσοι ἐγεννήθησαν πρωτότοκοι, ἵνα καὶ σεμνότερον εἴπωμεν, οὐκ ἠδυνήθησαν τοῦτο πληροῦν, ἀλλ' ἢ μόνος ὁ μονογενὴς μήτραν παρθένου ἀνοίξας. Hær. LXXVIII. n. 19.

(3) Οὐδ' ὅλως αἱ παρθενικαὶ πύλαι ἀνεῴχθησαν. Orat. in dom. occurs. n. III.

(4) Quæ est hæc porta (Ezech. XLIV, 1 sq.), nisi Maria; ideo clausa, quia virgo? Porta igitur Maria, per quam Christus intravit in hunc mundum, quando virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non solvit. Mansit intemeratum septum pudoris, et inviolata virginitatis duravere signacula. De Inst. virg. c. VIII. n. 52.

(5) Σὺ (Βηθλεὲμ) παρθένον ἔχεις τίκτουσαν κεκλεισμένων τῶν ὀργάνων τῆς φύσεως. ap. *Phot.* cod. CCLXXV. p. 833.

Grand (1), saint André de Crète (2), Anastase le Sinaïte (3).

Les docteurs du moyen âge ont aussi défendu le sens strict et l'expression la plus rigoureuse, comme on le voit déjà dans Alcuin (Conf. fid. P. IV, c. VI). Paschase Radbert (4) soutint, en faveur de cette opinion une discussion très-vive contre le moine Ratramne, qui s'était déclaré pour le sentiment contraire dans un traité spécial (5), sans vouloir toutefois attaquer le moins du monde l'enfantement virginal de Ma-

(1) Clauso exit utero. In Evangg. l. II. Hom. XXVI. n. I.

(2) Καὶ μεμένηκεν ἁγνὴ, μὴ συληθεῖσα τὴν νηδύν· σῶα καὶ μετὰ τὸν τόκον φυλάξαντος αὐτῇ τοῦ τεχθέντος τῆς παρθενίας τὰ σήμαντρα. Or. in Nat. Mar. Or. in annunt. S. Mar. (Apud *Gall.* T. XIII. p. 93.)

(3) Ἐφύλαξέν σε ὁ Κύριος, μόνος εἰςελθὼν ἐπί σοι, καὶ ἐκ σου προελθὼν, καὶ κεκλεισμένην καὶ ἐσφραγισμένην διατηρήσας σε εἰς τὸν αἰῶνα. Χαίροις τοίνυν, ὦ μήτηρ καὶ παρθένε. Annunt. S. Mar. serm. I. n. I. serm. II. n. 2. (Apud *Gall.* T. XII. p. 258.)

(4) Opuscul. de partu virg. (*D'Achery* Spic. I. ed. *de la Barre.*)

(5) Fama est, et quorumdam non contemnenda cognoscimus relatione, quod per Germaniæ partes serpens antiquus perfidiæ novæ venena diffundat et catholicam super nativitate Salvatoris fidem nescio qua fraudis subtilitate subvertere molitur, dogmatizans Christi infantiam per virginalis januam vulvæ humanæ nativitatis verum non habuisse ortum, sed monstruose de secreto ventris incerto tramite luminis in auras exisse, quod non est nasci, sed erumpi. Quod enim vias uteri nascendo non est sequutum, sed quacunque versum, tanquam per parietem domus erupit, non jure natum esse, sed violenter egressum. Jam ergo nec vere natus Christus, nec vere genuit Maria. L. de eo quod Christus ex virgine natus est. c. I. (*D'Achery* Spicil. T. I.)

rie (*virgo in partu*). Au reste, la formule *uterus clausus* (1) prévalut et obtint presque, chez les théologiens du moyen âge, l'autorité d'un article de foi; quant aux analogies qu'ils emploient pour l'expliquer, outre celles qu'ils empruntent aux docteurs de l'antiquité, on trouve dans Hildebert comme terme de comparaison, le passage des rayons du soleil à travers le cristal (2).

Que Marie n'ait pas non plus cessé d'être vierge après son enfantement, on en a la preuve dans les épithètes ἀείπαις, ἀειπάρθενος, *semper virgo* (3), que l'on trouve dans la tradition jointes à son titre de Mère de Dieu, aussi bien que dans les déclarations des symboles de la foi (Apost. Nic.), dans les écrits des Pères et dans les actes des conciles (4), où elle est nommée solennellement et simplement « la Vierge. » Plus tard, on rencontre à cet égard une foule d'expressions tout à fait explicites dans saint Ephrem (5), dans saint Epiphane (6), dans saint Au-

(1) *Alcuin.* conf. fid. P. IV. c. VI.

(2) Si solis radius crystallum penetrans nec ingrediendo perforat, nec egrediendo dissipat, quanto magis ad ingressum veri et æterni solis virginis uterus integer mansit et clausus! In fest. Annunt. serm.

(3) *Hippolyt.* c. Beron. et Helic. serm. III. — *Method.* passim. — *Athan.* in Luc. I, 58. — *Epiph.* Hær. LXXVIII. n. 5. Expos. fid. cath. n. XV. Ancorat. CXXI. etc.

(4) *Orig.* Joan. T. XX. n. 24. — *Cyr.* cat. IV, 9. X, 19. — *Epiph.* Hær. LXXVIII. n. 8. — *C. Chalced.* P. III. etc.

(5) De SS. Dei genitricis laudd. p. 375. III. gr.

(6) Πεῖραν οὐκ ἐγνωκυῖα ἀνδρὸς, τὸν προαιώνιον Θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἔτεκον. Παρθένος γὰρ καὶ νῦν ὑπάρχω μετὰ τὸν τόκον. Laudd. Virg. Mariæ. T. II. p. 297.

gustin (1), dans saint Jérôme (adv. Helvidium), dans saint Ambroise et d'autres encore. Quant au passage de saint Matthieu : *Non cognoscebat eam, donec peperit filium suum primogenitum* (1, 25), les Pères répondent (Cfr. *Hieron.*) qu'il signifie seulement ce qui n'avait point eu lieu antérieurement, et qu'il ne veut point dire que cela eût lieu dans la suite. Relativement aux *frères* de Jésus, comme ils sont nommés plusieurs fois dans l'Écriture, on admet généralement qu'il faut entendre par là les enfants des sœurs de la sainte Vierge; toutefois plusieurs, conformément à la tradition grecque, pensent que ces frères de Jésus étaient des fils de Joseph, nés d'un premier mariage.

L'occasion de formuler explicitement ce point de doctrine fut amenée par les hérétiques, qui prétendirent que Marie, après la naissance de Jésus-Christ, avait consommé son mariage avec saint Joseph, et qu'elle lui avait donné plusieurs enfants; ce fut l'erreur d'Helvidius (2), que Gennade dit avoir suivi en cela le juif Symmaque, de Bonose (3), et de la secte des *Antidicomarianites*, comme les appelle saint Épiphane (4). Déjà, du reste, Eunomius (5) et une

(1) Virgo peperit, et post partum virgo permansit. De Symbol. n. v.

(2) *Hier.* adv. Helvid. — *Aug.* Hær. LXXXIV. — *Gennad.* cat. XXXII. Dogm. Eccl. c. LIX.

(3) *Siric.* Epl. ad Anysium et cæt. Epp. p. Illyr. Epl. ad Mediol. Eccl. (int. Ambr. Epl. XLII.) — *Ambr.* inst. virg. c. v.

(4) *Epiph.* Hær. LXXVII. LXXVIII. — *Aug.* Hær. LVI. — *Facund. Hermian.* VIII, 7.

(5) *Philostorg.* Hist. Eccl. VI, 2. — *Bas.* Εἰ πρωτότοκος ὁ Υἱὸς

partie des Apollinaristes (1) avaient ouvert la voie à cette erreur; et les anciens docteurs font dériver cet *Antidicomarianisme* de l'Apollinarisme, dont ils le regardent comme une conséquence nécessaire. Cette opinion, proscrite dans les temps anciens du christianisme et rejetée positivement aussi par le moyen âge, a été exhumée et reprise dans les temps modernes par les Rationalistes.

4. Pour exprimer l'union des deux natures en Jésus-Christ, les anciens Pères emploient les expressions συνυφαίνεσθαι (2), συμφύναι (3), κρᾶσις (4), σύμβασις οἰκονομικὴ (*Cyril. Alex.* passim.), συνδρομὴ (5), ἕνωσις (6), connexio (7), conjunctio (8), concre-

(disaient les Eunomiens), οὐκέτι μονογενής· ἀλλ' ὀφείλει καὶ ἄλλος εἶναι, οὗ πρωτότοκος λέγηται. Adv. Eun. l. IV. T. I. p. 292.

(1) *Epiph.* Hær. LXXVII. n. 26.

(2) *Orig.* adv. Cels. III, 28.

(3) *Hippolyt.* de incarn. adv. Beron. et Helic. n. 4.

(4) *Iren.* III, 19. n. 1. — *Orig.* Cels. III, 41. Princ. III, 6. 3. — *Method.* conv. decem virgg. or. III. n. 4. 8. — *Greg. Nyss.* adv. Eun. or. II. V. — Et un grand nombre d'autres Pères, au rapport de *Cyr.* adv. Nest. I, 3. — Les Latins disent de même *commixtio.* — *Tert.* Apol. XXI. — *Novatian.* trin. c. XI. XXIV. — *Cyp.* Idol. vanit. — *Lact.* Inst. IV, 13. — Saint *Ephrem* emploie souvent aussi l'expression figurée *mélange*, par laquelle, d'après l'interprétation des docteurs syriens, il voulait exprimer l'union des deux natures. Voyez les passages dans *Assemanni*, Bibl. Orient. T. I. p. 80.

(5) *Greg. Naz.* or. XXXVII. — *Paul.* (Emis.) Hom. de nativ. Christi. — *Cyr.* passim.

(6) *Orig.* Cels. III, 41. — *Theod. Mops.* Incarn. fragm. II. VI.

(7) *Novat.* Trin. c. XIII.

(8) *Novat.* Homo est enim (Christus) cum Deo junctus, et Deus cum homine copulatus. Trin. c. XV.

tio (1). Le mot κρᾶσις, que les anciens docteurs avaient employé sans y attacher aucune importance, fut rejeté comme impropre aussi bien par saint Cyrille d'Alexandrie, qui préféra les expressions σύμβασις et συνδρομή (Incarn. c. XXXII), que par Théodore de Mopsueste, de l'école d'Antioche (de Incarn. fragm. II), qui adopta le mot ἕνωσις comme le plus exact. Théodore de Mopsueste employa aussi l'expression συνάφεια (incarn. fragm. XX), qui fut adoptée depuis par Nestorius, et que saint Cyrille réprouva comme erronée (Anath. III). Pour faire mieux paraître la réalité de cette union (ἕνωσις), on la qualifia d'union physique (φυσική), formule que Théodoret repoussa dans la crainte qu'elle ne donnât lieu à une fausse explication de l'union des deux natures, en la représentant comme naturelle et comme nécessaire. On comprend facilement comment les Nestoriens, qui n'admettaient entre les deux natures qu'une union morale, devaient être choqués de la formule ἕνωσις φυσική, et pourquoi ils préféraient l'expression συνάφεια.

Au reste, si c'est au v[e] siècle et aux temps qui suivirent que doivent être rapportées la conception plus approfondie et l'expression plus rigoureuse de l'*union hypostatique*, l'idée elle-même ne s'en trouve pas moins reconnue clairement et distinctement dans les temps plus anciens, comme appartenant essentiellement à la foi de l'Église. La foi à l'union étroite des

(1) *Cypr.* Et homo et Deus Christus ex utroque genere concretus. Testim. II, 10.

deux natures apparaît déjà dans ces expressions qui remontent aux premiers temps du christianisme : les souffrances de Dieu (1), le sang de Dieu (2), etc.; dans la formule θεάνθρωπος, que l'on rencontre souvent dans Origène, et qui remonte également à une haute antiquité; enfin dans les expressions, fort anciennes aussi : θεανδρία (3), θεανδρικός. C'est précisément ce caractère d'union intime entre les deux natures que les anciens veulent représenter par l'expression, mélange (κρᾶσις), que l'on trouve employée par saint Méthode entre autres, avec une énergie toute particulière (4). C'est en vertu du même principe que saint Méthode conçoit et désigne aussi l'Incarnation comme immuable et indissoluble (5). Quant aux expressions κυριακὸς ἄνθρωπος (de fide Serm. Maj. n. 4, 19, etc.), et κυρίου ἄνθρωπος (*ibid.* n. 22), que l'on rencontre çà et là dans saint Athanase, aussi bien que la désignation de l'humanité comme ὄργανον

(1) Παθήματα Θεοῦ. *Clem.* 1 Cor. n. 2. — Θεὸς πεπονθώς. *Tat.* Græc. XIII. — Cfr. *Melito* de Pass. fragm. in *Routh* Rel. S. 1. p. 116.

(2) Αἷμα Θεοῦ. *Ignat.* Eph. 1.

(3) *Method.* Symeon et Anna n. XI.

(4) Δίκην γὰρ ὕδατος συγκερασθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ ζωῇ, τοῦτο γέγονεν ὅπερ ἦν αὐτὸ τὸ εἰς αὐτὸν ἐγκατασκῆψαν ἄκρατον φῶς. Conviv. dec. virgg. or. III. n. 8. *Gall.* T. III. p. 688.

(5) Σάρκωσιν, τὴν εἰς ἀεὶ ἀτρέπτως τε καὶ ἀμερίστως ἐν αὐτῷ μένουσαν. De Symeon. et Anna, n. IX. Μετὰ τῆς θείας, καὶ ἀμεταβόλου, καὶ ἀμερίστου σου σαρκώσεως. In Ram. Palm. n. 7. Aussi appelle-t-il l'Incarnation : σύνοδον ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον. De Symeon. et Anna n, XI.

ἰδιοποιούμενον du Verbe (*ibid.* n. 5. 6. — Inc. Verb. div. n. 8. 9), elles n'ont d'autre but que de faire ressortir la dignité de la nature humaine en Jésus-Christ; de même encore lorsque le saint docteur parlant en particulier du corps de Jésus-Christ le représente comme un temple (1), il n'a d'autre intention que d'exprimer la grandeur et la divinité du Verbe qui y réside. Saint Chrysostome aussi désigne souvent l'humanité du Christ, comme un temple (2), mais uniquement dans le dessein d'en exprimer la sainteté.

Relativement au mode selon lequel les deux natures sont unies, dès l'origine et longtemps avant d'avoir pour cela une expression consacrée, on le conçut comme *hypostatique*, c'est-à-dire que dans le Christ, c'est le Verbe qui détermine la nature humaine, laquelle n'a point en elle, mais dans le Verbe, sa personnalité, la personne du Christ étant non pas une personne humaine, mais une personne divine. La doctrine de l'unité de personne en Jésus-Christ se trouve déjà exprimée dans les Pères des temps apostoliques lorsqu'ils parlent, par exemple, du Christ, Dieu et homme, né de Dieu dans l'éternité, et de la sainte Vierge dans le temps, etc.; mais plus explicitement et d'une façon plus précise dans Tertullien (3), et plus tard dans saint Atha-

(1) *Ath.* de fide Serm. Maj. n. 5. 6. Inc. Verb. Dei. n. 8. 9. 20. 22.

(2) *Chrys.* in Act. Hom. II. n. 5. Κἂν μὲν εἴπωμεν, ὅτι Πνεῦμα Ἅγιον ναὸν ἔπλασεν ἐν τῇ Παρθένῳ, καταγελῶσιν (les Manichéens).

(3) Videmus duplicem statum non confusum, sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum. Prax. XXVII.

nase (1), saint Hilaire (Trin. x, 52), saint Ephrem. (transfig. Dom. T. II, p. 64), saint Grégoire de Nazianze (2), saint Grégoire de Nysse (contr. Eunom. Or. IV, p. 583, *Mor.*), saint Jérôme (3), et saint Augustin (Trin. IV, 20, n. 30).

Mais en même temps que l'on concevait et que l'on représentait les deux natures comme étroitement unies, on avait soin de maintenir que chacune d'elles conservait sa réalité et sa vérité, et de repousser toute idée de transsubstantiation d'une nature dans l'autre, ou de mélange des deux natures pour en former une troisième. Déjà saint Irénée (4) s'exprime à ce sujet en termes parfaitement explicites; il en est de même de Tertullien (5), qui parle constamment

(1) Θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος, εἷς ὢν κατὰ μίαν ὑπόστασιν, καὶ ἐκ δύο καὶ ἐν δύο ταῖς φύσεσι. In Annunt. Deiparæ. n. 11. T. II. p. 399.

(2) Εἴ τις εἰςάγει δύο υἱοὺς, ἕνα μὲν τὸν ἐκ Θεοῦ καὶ πατρὸς, δεύτερον δὲ τὸν ἐκ τῆς μητρὸς, ἀλλ' οὐχὶ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν, καὶ τῆς υἱοθεσίας ἐκπέσοι τῆς ἐπηγγελμένης τοῖς ὀρθῶς πιστεύουσι. Epist. I. ad Cledon. T. II.

(3) Hæc dicimus, non quod alium Deum, alium hominem esse credamus, et duas personas faciamus in uno Filio Dei, sicut nova hæresis calumniatur; sed unus atque idem Filius Dei et Filius hominis est. Epist. cxx. ad Hedib. qu. IX.

(4) Si enim nemo potest remittere peccata, nisi solus Deus; remittebat autem hæc Dominus, et curabat homines : manifestum, quoniam ipse erat Verbum Dei, Filius hominis factus, a Patre potestatem remissionis peccatorum accipiens, quoniam homo et quoniam Deus : ut, quomodo homo compassus est nobis, tanquam Deus misereatur nostri, et remittat nobis debita nostra, quæ factori nostro debemus Deo. v, 17. n. 3.

(5) De hoc quærendum, quomodo Sermo caro sit factus;

de deux natures en Jésus-Christ (Carn. Chr. v. xi. xiii) les désignant aussi sous le nom de substances (Prax. xxvi. xxvii). Nous pouvons citer encore Origène (1), saint Méthode, saint Hippolyte (2), saint Athanase (3), Marius Victorinus (4), saint Grégoire de Nazianze (5), saint Grégoire de Nysse (adv. Eu-

utrumne, quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem? Immo indutus carne. Ceterum, Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut æternum. Transfiguratio autem interemptio est pristini. Prax. xxvii.

(1) Aliud est in Christo deitatis ejus natura quod est unigenitus Filius Patris; et alia humana natura quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. Princ. 1, 2. n. 1.

(2) Γέγονεν οὖν ἀληθῶς κατὰ τὰς Γραφὰς, μὴ τραπεὶς ὁ τῶν ὅλων Θεὸς, ἄνθρωπος ἀναμάρτητος. De inc. et theol. adv. Helic. et Beron. n. ii. Οὐ γὰρ γέγονε φύσει θεότης μεταβληθεῖσα τὴν φύσιν, ἡ σὰρξ γενομένη τῇ φύσει θεότητος σάρξ. Ibid. Τὸ γὰρ μυστήριον τῆς θείας σαρκώσεως, Ἀποστόλοις τε, καὶ Προφήταις, καὶ διδασκάλοις, διττὴν καὶ διαφορὰν ἔχον διέγνωσται τὴν ἐν πᾶσι φυσικὴν θεωρίαν· ἀνελλιποῦς ὑπάρχον θεότητος, καὶ πλήρους ἐνδεικτικὸν ἀνθρωπότητος ὄν... ὁ γὰρ ἀεὶ κατὰ φύσιν ὑπάρχων Θεὸς, ὑπεραπείρῳ δυνάμει γενόμενος ὡς ἠθέλησεν ἄνθρωπος ἀναμάρτητος, ὅπερ ἦν ἐστι, μεθ' ὅσων νοεῖται Θεός· καὶ ὅπερ γέγονεν, ἐστὶ μεθ' ὅσων νοεῖται καὶ γνωρίζεσθαι πέφυκεν ἄνθρωπος. De incarn. et theol. adv. Beron. et Helic. n. iv. Ὅλος Θεὸς ὁ αὐτὸς, καὶ ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτός. Ibid. n. viii.

(3) Εἷς γάρ ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ δύο τῶν ἐναντίων, τέλειος Θεὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος. In Ps. xxi, 21. (*Gall.* v, 203.) Adv. Apoll. 1, 46.

(4) Neque per Christum hominem, sed per Christum, qui in homine; Christus enim et Deus, et homo. In Gal. 1, 1.

(5) Καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ δέχεται καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι· οὐχ ὃ ἦν μεταβαλὼν, ἄτρεπτον γάρ, ἀλλ' ὃ οὐκ ἦν προςλαβὼν, φιλάνθρωπος γάρ... Or. xxxix, 13. T. 1. p. 685.

nom. or. iv), saint Isidore de Péluse (1), saint Chrysostome (2), et plusieurs autres Pères. Léontius a fait voir combien la tradition était solidement établie à cet égard, en réunissant une série de témoignages extraits de saint Basile, de saint Cyrille d'Alexandrie, de Paul d'Emèse, d'Eustathe et de beaucoup d'autres (*Mansi* VII, 823).

Les Pères, pour expliquer l'union des deux natures, emploient la comparaison du fer rougi au feu, dans lequel l'union intime des deux éléments ne détruit cependant en rien la nature distincte du feu et du fer (3); pour la démontrer, ils insistent sur l'impossibilité d'admettre le changement soit de la nature humaine dans la nature divine, soit de la nature divine dans la nature humaine, soit de toutes les deux en une troisième nature; sur l'impossibilité aussi de la rédemption, si les deux natures ne subsistent pas réelles et distinctes : conséquence déjà signalée par

(1) Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ, ἀλλ' ὡς στερεὸς θεμέλιος ἐστήκετε. Ὁ Θεὸς γὰρ ἐνανθρωπήσας οὐ τέτραπται, οὔτε συγκέχυται, οὔτε διῃρῆται, ἀλλ' εἷς ἐστιν ἄναρχος καὶ ἀΐδιος υἱὸς, καὶ πρὸ σαρκώσεως, καὶ μετὰ σαρκώσιν, οὕτω παρ' ἡμῶν προσκυνούμενος. L. I. Epl. CCCCXIX.

(2) Ἐπειδὴ γάρ εἰσιν οἱ λέγοντες, ὅτι φαντασία τις ἦν καὶ ὑπόκρισις καὶ ὑπόνοια τὰ τῆς οἰκονομίας ἅπαντα, ἄνωθεν αὐτῶν προαναίρων τὴν βλασφημίαν τὸ ἐγένετο τέθεικεν· οὐ μεταβολὴν οὐσίας, ἄπαγε, ἀλλὰ σαρκὸς ἀληθινῆς ἀνάληψιν παραστῆσαι βουλόμενος... σάρκα, φησιν, αὐτὸν γένεσθαι, οὐ μεταβαλόντα εἰς σάρκα τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἀναλαβόντα αὐτὴν, ἀνεπάφου μενούσης ἐκείνης. In Joan. Hom. XI. n. 2. Cfr. in Ps. XLIV, 4.

(3) (Pseudo-) *Theod. Ancyr.* ap. *Anast.* Antiqq. PP. doctrina de incarn. Verbi. c. XX. — *Anast.* (Antioch.) Serm. de energiis fragm. (Ibid. c. XXI.)

saint Irénée (1) et par saint Athanase (2). Ils allèguent enfin les deux faits de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, qui ne pouvaient être entendus de la nature divine, mais seulement de la nature humaine, dont ils supposaient nécessairement la réalité en même temps que la persistance, après l'union des deux natures (3).

La doctrine d'une séparation complète des deux natures fut enseignée une première fois, vers 418, par le moine gaulois Leporius, que saint Augustin détermina à se rétracter (4). Cette erreur trouva depuis un défenseur obstiné dans Nestorius (5), qui, non content d'enseigner la séparation des deux natures et l'existence en Jésus-Christ d'une double personnalité, rejeta expressément la formule θεοτόκος, reçue alors dans l'Église, et voulut y substituer les expressions χριστοτόκος et θεοδόχος (6). Il ne concevait entre la divinité et l'humanité d'autre relation qu'une sorte d'accord entre les deux natures, produisant une unité tout extérieure et purement morale (συναφεία σχετική).

(1) Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτω καὶ Λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ Λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι... καὶ σταυροῦσθαι, καὶ ἀποθνήσκειν· συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾷν, καὶ ὑπομένειν, καὶ χρηστεύεσθαι, καὶ ἀνίστασθαι, καὶ ἀναλαμβάνεσθαι. III, 19. n. 3.

(2) *Athan.* cont. Arian. or. III. n. 31-33.

(3) *Leont.* (Hieros.) adv. Monophys. c. IX.

(4) Voy. *Lepor.* lib. emend. (in *Galland.* T. IX).

(5) *Nest.* Serm. I. de incarn. n. X. (in *Mar. Merc.* ed. *Garn.* T. II. p. 5). Cfr. ses XII. Anathematismi. (ibid. p. 118 sq.)

(6) *Nest.* Serm. I. de incarn. n. VI. adv. Ari. et Maced. Serm. III. — *Cyr.* Epl. ad Cler. CP. VIII.

L'Incarnation n'était pour lui qu'une simple inhabitation (ἐνοίκησις) du Verbe dans la nature humaine; le Christ était simplement θεοφόρος, κτήτωρ θεότητος; il n'était pas fils de Dieu, et ceux qui l'adoraient étaient des nécrolâtres (νεκρολάτραι), des anthropolâtres (ἀνθρωπολάτραι). Cette manière de concevoir les deux natures fut reproduite par les Acémètes (1).

Dans une direction toute contraire, plusieurs s'éloignèrent étrangement de la doctrine de l'Église, en enseignant qu'après l'union, il n'y a plus en Jésus-Christ qu'une seule nature. Ce fut l'erreur de Bero (2) et d'Hélix, d'Eudoxe (ap. *Mai* VII, p. 17), d'Apollinaire (3), et plus tard d'Eutychès (4). Comme Apollinaire (*Epiph.* Hær. LXXXII, n. 33), quelques Eutychiens, Pierre le corroyeur (5) entre autres, et tous ses adhérents, enseignèrent que la divinité avait souffert (*Théopaschisme*), tandis que se développèrent dans l'*Aphthartodocétisme* les conséquences extrêmes du même principe pris dans un sens opposé.

Le Nestorianisme fut renouvelé au VIIIe siècle par les *Adoptianistes* Félix d'Urgel et son disciple Élipand de Tolède (6), et plus tard, au milieu du XIIe siè-

(1) *Pagi.* ann. 534. § 2. 3. — *Petau.* Dog. v. p. 44.
(2) *Hippol.* adv. Beron. et Helicem. n. v sq.
(3) *Apoll.* Epl. ad Petr. (*Mai.* VII.) Epl. ad Heracl. (ibid.).
(4) *Eutych.* in C. Chalcedon. act. I. — Cfr. *Leo.* Serm. VIII. de Nativ. c. v. et particulièrement Epl. ad Flavian.
(5) *Niceph.* Hist. Eccl. XVIII, 51. — Cfr. *Nat. Alex.* Sæc. v. c. III. art. XVIII.
(6) *Elipand.* Epl. ad Fidel. (ann. 785). — *Beati* et *Etherii* adv. Elipand. II. — *Alcuin.* I. adv. Elip. II. 7. adv. Felic. — *Froben.* diss. de hæresi Elip. et Felic. (Opp. Alcuin. T. I.

cle, par le docteur Giselbert (1). Au contraire, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers se rapprochèrent de l'Eutychianisme, en enseignant que dans le Christ la nature humaine n'est rien (nihilisme); doctrine qui fut condamnée par Alexandre III dans un concile de Latran de 1179, et dans une lettre adressée à Guillaume, archevêque de Sens. Guillaume Hofmann, au XVI[e] siècle, tomba dans l'Eutychianisme, en soutenant que le Christ n'a pas reçu de Marie sa nature humaine, mais qu'il s'est changé en chair (2); ce fut aussi l'erreur de Schwenkfeld, qui soutint que la nature humaine du Christ s'était changée en la nature divine (3); que ce changement avait commencé dès le moment de sa naissance, et avait été tout à fait accompli après sa résurrection; point de vue qui est solennellement rejeté, entre autres, par la première confession helvétique (c. IX).

Tous les docteurs de l'Église enseignent qu'en Jésus-Christ la divinité est unie immédiatement à l'âme humaine et par l'âme au corps humain. C'est la doctrine d'Origène (Princip. III, 6), de saint Grégoire de Nazianze (Or. II. Or. XXXVIII), de saint Augustin (Epist. CXXXVII, n. 11; CXL, n. 12), et plus tard, celle de saint Jean Damascène (Orth. Fid. III, 6), et des Scholastiques (4), à l'exception de Guillaume de Mauri-

p. 923.) — *Petau.* incarn. I, 22. n. 1 sq. VII, 1 sq. — *Walch.* hist. Adoptianor. Götting. 1755.

(1) *Gerhoh.* de gloria et honore Fil. hominis. c. I.

(2) *Cassand.* (Theolog. Belg.) consult. art. III.

(3) *Schwenkfeld*, lettres XLIII. LXI. Déclaration sur les deux natures en Jésus-Christ.

(4) *Hugo a S. Victor.* de Sapient. anim. Christi. — *Alex.*

tanie (1). Mais les anciens Pères enseignent en même temps que l'humanité du Christ a été unie à la divinité dès le premier instant de sa conception (2); ainsi la nature humaine n'a pas existé d'abord, pour être unie ensuite à la nature divine, mais le commencement d'existence de l'humanité et son union avec la divinité ont eu lieu dans un seul et même instant tout à fait indivisible (3), comme l'exprime, du reste, suffisamment la formule du symbole « qui a été conçu... et qui s'est fait homme. » En ce point aussi les Scholastiques suivent fidèlement la tradition des anciens Pères (4).

D'après l'idée qu'ils s'étaient faite du Logos et de l'union hypostatique, les Pères ne pouvaient admettre que la divinité et l'humanité fussent en Jésus-Christ dans le rapport des parties au tout; ils conçoivent la personne du Christ non pas comme formée *de*, mais comme consistant *en* deux natures; ils reconnaissent en lui, pour nous servir des expressions d'un autre temps, une composition de nombre (*compositio numeri*), mais non de parties (*compositio partium*). Cette formule « en deux natures », employée déjà par le concile de Chalcédoine (Exposit.

Alens. P. III. qu. III. memb. III. — *Thom*. P. III. qu. VI. art. II. cont. Gent. IV, 44. — *Bonav*. Sent. III. dist. II. art. III. qu. I. — *Richard*. Sent. III. dist. II. art. II. qu. I.

(1) *Boulay* Hist. Univers. Paris. II, 64.

(2) *Paul. Emis*. Hom. de Nativ. Dom. In *Mai*. VII. I. 209.

(3) *Aug*. c. serm. Arian. n. 6. — *Cyr*. Hom. de SS. Virg. Deip. (*Mai*. VIII. II. p. 114.)

(4) *Thom*. Summ. P. III. qu. XXXIII. art. III. C'est le même langage dans tous les autres.

Fid.), fut conservée et consacrée de nouveau au moyen âge (1). Abailard est le seul qui ait prétendu (Epit. theol. christ. c. XXIV) que la divinité et l'humanité sont en Jésus-Christ dans le rapport des parties au tout. Les Scholastiques se déclarent expressément contre cette opinion (2); Duns Scot particulièrement en a démontré la radicale impropriété.

5. C'est sur la réalité et sur l'idée même de l'union hypostatique que l'on fit reposer la légitimité de ce qu'on appela la communication des idiomes (*communicatio idiomatum*), expression qui répond aux formules ἰδιοποίησις (*Cyr.* epist. XXIX), κοινοποίησις (*ibid.* X), ἀντίδοσις (*Joan. Dam.* Orth. Fid. III, 4), de la théologie grecque. Mais quoique les Pères des temps les plus anciens appliquent, selon l'usage de l'Écriture, à la personne du Christ, tantôt les opérations et les attributs humains, tantôt les opérations et les attributs divins (3), c'est plus tard seulement qu'on a établi avec précision et développé scientifiquement la justesse de ce principe, et la manière de l'appliquer convenablement (4); cette remarque se rapporte

(1) *C. Later.* IV. Una in duabus naturis persona. c. I.

(2) *Bonav.* Sent. III. dist. VI. art. I. qu. II.

(3) *Clem.* I Cor. n. 2. — *Tat.* Græc. XIII. — *Tert.* Prax. XXVII. — *Athan.* c. Apoll. I, 7 etc.

(4) *Joan. Dam.* Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα, καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν. Κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἶπειν περὶ Χριστοῦ· οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη· καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστός ἐστι, καὶ ἀπάθης, καὶ ἀπερίγραπτος. Orth. Fid. III, 4.

particulièrement aux Scholastiques (1). Relativement au principe: Dieu est homme, l'homme est Dieu, saint Bonaventure fait observer qu'il constitue une *prædicatio singularis, quia non per essentiam, nec per causam, nec per inhærentiam, sed per unionem.* Les docteurs du moyen âge (2) enseignent, aussi bien que les anciens (3), que le Christ, à parler strictement, peut être appelé créature; mais ils aiment mieux s'abstenir de lui donner ce nom, pour éviter toute fausse interprétation dans le sens de l'Arianisme, comme déjà saint Augustin en avait fait la remarque.

La réalité de l'union hypostatique implique logiquement la nécessité de concevoir et de désigner le Christ comme Fils de Dieu par nature et non pas seulement par adoption (4); cette dernière formule, fils par adoption, fut en effet condamnée dans les Apollinaristes (*Greg. Nyss.* contr. Apollin.), les Nestoriens, etc. Quant au moyen âge, on voit comment

(1) *Pet. Lomb.* Sent. III. dist. VII sq. — *Alex. Halens.* P. III. qu. X. memb. I. — *Thom.* P. III. qu. XVI. art. I. VI. VII. Sent. III. dist. VII. qu. I. qu. II. dist. VIII. qu. II. dist. IX. X sq. — *Bonav.* Sent. III. dist. VII. art. I. qu. I. II. III. dist. VIII. art. I. qu. I sq. dist. IX. X. XI. — *Duns Scot.* Sent. III. dist. VII. qu. I. II. etc.

(2) *Thom.* P. III. qu. XVI. art. VIII. Sent. III. dist. XI. qu. I. art. II. cont. Gent. IV, 48. — *Bonav.* l. III. dist. XI. art. II. qu. I. — *Duns Scot.* Sent. III. dist. XI. qu. I. — *Durand.* Sent. III. dist. XI. qu. I.

(3) *Hier.* in Eph. II, 10. — *Joah. Dam.* Orth. Fid. III, 4.

(4) *Greg. Naz.* or. XXXVII. — *Greg. Nyss.* adv. Apoll. p. 262. T. II. (*Mor.*)

il entendit cette doctrine, par l'opposition que firent plus tard à l'Adoptianisme de Félix d'Urgel et d'Élipand de Tolède, les théologiens franks (Beatus, Etherius, Alcuin), le concile de Francfort, en 794, et le concile d'Aix-la-Chapelle, en 799; on le voit aussi par l'enseignement des Scholastiques (1).

Il suit de là une autre conséquence; c'est que le Christ formant un tout indivisible, l'adoration lui est due, sans aucune distinction tendant à exclure son humanité. Cette doctrine, fondée sur l'autorité de l'Écriture (*Joan.* v, 23; *Hebr.* I, 6; *Philip.* II, 10), est maintenue strictement par les Pères, comme on le voit dans Origène (2), saint Athanase (3), saint Epiphane (Ancor. n. VIII), saint Cyrille d'Alexandrie (cont. Nest. II, 10, 11. Anath. VIII), Théodoret (in Cantic. III, 6; Eph. II, 7), saint Ambroise (Spir. sanct. III, 11, n. 76 sq.). Il est inutile de rappeler que c'est aussi l'enseignement des Scholastiques (4). Les réformateurs eux-mêmes se sont bien gardés d'attaquer ce point de doctrine, et l'on ne trouve que Zwingle (5) qui se soit écarté à cet égard de la foi commune, pour soutenir l'erreur de Nesto-

(1) *Alex. Halens.* P. III. qu. X. memb. IV. — *Thom.* P. III. qu. XXIII. art. IV. Sent. P. III. dist. X. qu. II. art. II. — *Bonav.* Sent. III. dist. VIII. art. II. qu. III.

(2) In Is. Hom. V. n. 1. In Matth. com. series. n. 33.

(3) Contr. Ari. or. I. n. 43. Ad Adelph. Epl. n. 3. 5-8.

(4) *Alex. Halens.* P. III. qu. XXX. memb. II. — *Thom.* P. III. qu. XXV. art. I. II. Sent. III. dist. IX. qu. I. art. II. — *Bonav.* Sent. III. dist. IX. art. I. qu. I. — *Duns Scot.* Sent. III. dist. IX. qu. I.

(5) De vera et falsa relig. comm. c. de statuis.

rius. Il a été imité depuis par l'évêque janséniste Ricci et son synode de Pistoie, contre lesquels Pie VI a défendu et maintenu l'ancienne doctrine de l'Église.

De cette doctrine fondamentale, dérive aussi comme conséquence la légitimité du titre θεοτόκος donné à la sainte Vierge (1), titre en faveur duquel saint Cyrille d'Alexandrie réunit autrefois (de rect. Fid. ad Regin.) une imposante série de témoignages empruntés à saint Athanase, à Atticus, à saint Amphiloque, à Ammonius, etc., quand il combattit l'enseignement de Nestorius. Ce novateur, marchant sur les traces de Théodore de Mopsueste (Fragm. XXIV. in *Mai* v, p. 310), était entré dans les voies du schisme et de l'hérésie (2), en se déclarant contre ce titre glorieux de la sainte Vierge (3), sur ce prétexte, entre autres, que l'expression θεοτόκος n'est point dans la Bible, et qu'elle a été introduite dans la théologie par les Ariens, dans le but coupable de confondre en une seule nature les deux natures qui sont en Jésus-Christ. Mais le concile d'Éphèse sanctionna de son autorité l'exactitude de cette formule, que les Pères présents à l'assemblée maintinrent et développèrent au double point de vue de la tradition et de la science ; elle ob-

(1) *Method.* Sim. et Ann. n. 9., θεογεννήτωρ. id. ibid. n. 10.

(2) *Theodoret.* Γίνεται αὐτῷ πρῶτον τῆς καινοτομίας ἐγχείρημα, τὸ μὴ δεῖν τὴν ἁγίαν Παρθένον, τὴν τοῦ Θεοῦ Λόγον τεκοῦσαν ἐξ αὐτῆς σάρκα λαβόντα, Θεοτόκον ὁμολογεῖν, Χριστοτόκον δὲ μόνον. Hæret. Fab. IV, 12.

(3) *Nest.* Serm. I. de incarn. n. 6. Serm. IV. de incarn. n. 2. — Cfr. *Cyr.* Epl. VIII. ad Cler. Constantinop. (in *Mar. Merc.* II, 135.) — *Anast.* (Presb.) ap. *Soc.* VII, 31. — *Evag.* I, 2. — *Phot.* Epl. I. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. III, 12.

tint même l'honneur d'être regardée comme l'expression de l'orthodoxie, et saint Jean Damascène l'expose dans sa Dogmatique (Orth. Fid. III, 12) comme étant la formule catholique, par opposition avec la formule nestorienne χριστοτόκος, inventée contre le mystère de l'union hypostatique. Les Scholastiques, de leur côté, défendent et développent longuement (1) la légitimité de l'expression θεοτόκος.

Une autre conséquence fort importante des mêmes prémisses, c'est le mérite infini des actions et des souffrances du Christ, conséquence admise déjà par les anciens, mais développée avec une profondeur remarquable par les Scholastiques. Duns Scot est le seul parmi eux qui ait prétendu que les mérites de Jésus-Christ sont finis; c'est une suite de la fausse opinion qui lui a fait soutenir que les personnes en Dieu sont, relativement à l'essence divine, dans le rapport d'une nature finie à une nature infinie.

6. L'union hypostatique ne détruisant point la dualité de nature en Jésus-Christ, il devait s'ensuivre qu'il faut admettre en lui, comme l'Écriture l'exprime clairement (2), une volonté humaine réelle et proprement dite (3), et aussi, qu'on ne peut révoquer en doute la réalité en lui de l'activité humaine

(1) *Thom.* P. III. qu. XXXV. art. IV. Sent. III. dist. IV. qu. II. art. III. contr. Gent. IV, 34. 43. 45. — *Bonav.* Sent. III. dist. IV. art. III. qu. III. — *Duns Scot.* Sent. III. dist. IV. qu. I. — *Durand.* Sent. III. dist. IV. qu. I.

(2) *Luc.* XXII, 42. — *Joan.* V, 30, etc.

(3) *Athan.* de inc. c. Ari. n. 21. — *Chrys.* de consubstantiali c. Anomœos. Hom. VII. n. 6. — *Sever.* (Gabal.) in Matth. XXVI, 38 (ap. *Anast.* PP. doctr. de incarn. c. XVIII).

en général (1). Mais cette double volonté (*voluntas*), n'empêche en rien l'unité du vouloir (*volitio*), comme le double principe d'opération (*operatio*) ne nuit en rien à l'unité d'action (*opus*). Saint Maxime emploie à cette occasion la comparaison du fer embrasé, lequel, d'un seul coup, brûle et coupe (Disp. cont. Pyrrh.), comparaison employée aussi par saint Cyrille (Trin. XIX). On maintenait toutefois avec soin que les opérations de la nature humaine appartiennent en dernièr résultat à la personne du Logos (2), où elles ont leur premier principe et leur dernière fin, ce qu'on exprimait très-convenablement par la formule θεανδρικὴ ἐνεργεία (3).

La doctrine de l'unité de volonté en Jésus-Christ apparaît pour la première fois dans Cyrus d'Alexandrie et Sergius de Constantinople, qui pensaient arriver, par cette concession, aisément et simplement, au but que se proposait l'empereur Héraclius de réconcilier les Eutychiens avec l'Église (4), mais qui rencontrèrent une opposition invincible dans saint Sophrone de Jérusalem et dans saint Maxime le phi-

(1) *Hippol.* Ἀμφότερα δεικνὺς ἑαυτὸν, δι' ὧν ἀμφοτέρως, θεϊκῶς δὴ φημὶ καὶ ἀνθρωπίνως, ἐνήργησε. De incarn. adv. Beron. et Helic. 1.

(2) *Athan.* c. Ari. or. III. n. 35.

(3) (Pseudo-) *Cyr.* de trinit. c. XIX. — *Dionys.* (Areop.) Epl. IV. ad Caj. Monach. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. III, 19. (*Lequien.* h. l.)

(4) *Anastas.* (Biblioth.). Collectanea de iis, quæ spectant ad Hist. Monothel. ed. *Sirmond.* (et dans *Gall.* T. XIII.) — *Joan. Combefis.* Historia hæresis Monothelitarum ac vindiciæ actorum sextæ Synodi in Nov. Auct. II, 3. sq.

losophe et le confesseur. Cette nouvelle erreur, connue dans l'histoire de l'Église sous le nom de *Monothélisme*, fut réprouvée par les papes Jean IV, Martin Ier, et Agathon, puis combattue (1) et condamnée (2) comme contraire à l'Écriture et à la tradition dans le sixième concile général (681). Saint Jean Damascène (de duab. volunt.), et après lui les théologiens du moyen âge (3), ont défendu avec beaucoup de

(1) Les légats romains répondirent (sess. VI) aux passages des Pères et des conciles produits par Macaire d'Antioche, et démontrèrent qu'ils étaient les uns tronqués, les autres mal interprétés; dans la VIIe session, ils produisirent eux-mêmes de nombreux passages à l'appui de la doctrine des deux volontés.

(2) Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων Πατέρων διδασκαλίαν ὡςαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπενάντια, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοὶ, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι. Ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ κατὰ τὸν πάνσοφον Ἀθανάσιον· ὥςπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ, σὰρξ τοῦ Θεοῦ Λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ Θεοῦ Λόγου λέγεται καὶ ἔστι, καθά φησιν αὐτός· ὅτι καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με Πατρὸς, ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ, τὸ τῆς σαρκὸς, ἐπεὶ καὶ ἡ σὰρξ ἰδία αὐτοῦ γέγονεν· ὃν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχωμένη αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη, ἀλλ' ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὅρῳ τε καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον, etc. Actio XVIII (ap. *Labbe*. T. VI, col. 1026).

(3) *Rupert. Tuit.* vict. verb. Dei XII, 17. — *Alex. Hal.* P. III. qu. XV. memb. I. — *Thom.* P. III. qu. XVIII. art. I. sq.

science le dogme des deux volontés et des deux opérations en Jésus-Christ.

7. On ne pouvait non plus, en vertu de l'union hypostatique, attribuer à l'âme humaine du Christ une science absolue et une connaissance parfaite. Il existe néanmoins à cet égard une divergence très-marquée entre les Pères. A cette question, par exemple : « Le Christ, comme homme, connaissait-il le jour du jugement » saint Irénée (II, 29, n. 6. 8), saint Athanase (1), saint Basile (Epist. CCXXXVI, n. 1), saint Grégoire de Nazianze (Or. XXXII), saint Grégoire de Nysse (2), Didyme d'Alexandrie (in Joan. II, 3. 4), saint Épiphane (Ancor. XL), Théodore de Mopsueste (Incarn. fragm. II), Théodoret (in Ps. XV, 7. Repreh. anath. Cyr. IV), saint Cyrille d'Alexandrie (3), Hesychius de Jérusalem (qu. n. XX), et une foule d'autres répondent négativement [d'après ce que dit Jésus-Christ lui-même : *de die autem illa et hora nemo scit, neque angeli cœlorum, nisi solus Pater* (*Matth.* XXIV, 36. Cfr. *Marc.* XIII, 32)]; leur opinion toutefois n'a rien de commun avec l'hérésie des Agnoètes, qui soutenaient, de la personne du Christ

Sent. III. dist. XVII. qu. I. art. I. III. Gent. IV, 36. — *Bonav.* Sent. III. dist. XVII. art. I. qu. I. II. — *Scot.* Sent. III. dist. XVII. qu. I. — *Richard.* Sent. III. dist. XVII. qu. I. — *Durand.* Sent. III. dist. XVII. qu. I.

(1) Contr. Ari. or. III. n. 43. 46. 52. 53. De Fide. Serm. Maj. n. 33.

(2) Cont. Apoll. antirrhet. n. 14. 28. De Deit. Fil. et Sp. S. p. 470. T. III. *Mor.*

(3) In Zacc. n. CV. Contr. Anthrop. c. XIV. Thes. assert. XXII. XXVIII.

en général, qu'il n'avait pas connu le jour du jugement (1). D'autres disent que c'est au Christ mystique, c'est-à-dire à l'Église, que ce jour est inconnu (2); d'autres, au rapport de saint Épiphane (3), que Jésus-Christ ne l'a pas connu pratiquement, c'est-à-dire pour l'accomplir actuellement; d'autres, qu'il ne l'a pas connu de façon à pouvoir en faire part (4); d'autres enfin, qu'il a parlé ainsi, parce qu'il fait que les autres ne le savent pas (5).

Saint Ambroise (de Fide v, 18, n. 221), saint Jean Damascène (6), et après lui, un grand nombre de théologiens du moyen âge, comme saint Bernard (7), Hildebert (Tract. theol. c. XIII) et plusieurs autres (8),

(1) *Niceph.* XVIII, 45. 49. 50. — Voy. contre eux *Eulog. Alex.* ap. *Phot.* cod. CCXXX.

(2) *Orig.* in Matth. comm. ser. n. 55. — *Aug.* Gen. lit. x, 18. n. 32.

(3) Hær. LXIX. n. 47. Ancor. c. XXI.

(4) *Chrys.* in act. Apost. Hom. II. n. 1. 2.

(5) *Gregor. Mag.* et plus tard *Remig.* (Antissiodor.) Hom. I. in *Fontani.* Delict. Erudit. nov. T. III. p. 96.

(6) L. de duab. volunt. in *Combefis.* Auct. nov. T. II. p. 521.

(7) Vir erat Jesus necdum etiam natus, sed sapientia, non ætate; animi vigore, non viribus corporis; maturitate sensuum, non corpulentia membrorum. Neque enim minus habuit sapientiæ, vel potius non minus fuit sapientia Jesus conceptus, quam natus, parvus, quam magnus... a principio perfectus, a principio, inquam, plenus fuit spiritu sapientiæ et intellectus, spiritu consilii et fortitudinis, spiritu scientiæ et pietatis, spiritu timoris Domini. — Super *Missus est* Homil. II. n. 9 (vol. I. 1677. édit. *Gaume*).

(8) *Alex. Alens.* P. III. qu. XIII. memb. II. — *Thom.* P. III.

soutiennent que dans le Christ la connaissance humaine eut dès le commencement sa pleine et entière perfection.

Il est remarquable, d'ailleurs, que les mêmes docteurs qui attribuent à l'humanité du Christ la science parfaite et absolue, lui refusent d'un autre côté la toute-puissance (1) sur ce fondement que celle-ci appartient exclusivement à l'infini, et ne saurait par conséquent être communiquée au fini.

Arnauld de Villeneuve alla si loin dans le sens contraire, qu'il soutint l'égalité formelle des deux natures au point de vue de la science, comme au point de vue de la puissance. C'était du dogme de l'union hypostatique qu'il prétendait conclure cette opinion (2), qui lui attira de la part de l'Église l'improbation la plus formelle.

8. Quant à la question de savoir quelle est, en conséquence de son union intime avec la divinité,

qu. XII. art. II. Sent. III. dist. XIV. art. III. qu. V. — *Duns Scot.* Sent. III. dist. XIV. qu. III.

(1) *Hildebert.* tract. theol. c. XIII. — *Alex. Halens.* P. I. qu. 21. memb. I. art. IV. — *Thom.* P. III. qu. XIII. art. I. Sent. III. dist. XLIII. qu. I. art. II. dist. XIV. qu. II. art. IV. — *Bonav.* Sent. III. dist. XIV. art. III. qu. III.

(2) Quod natura humana a Deo assumpta est æqualis Deo in omnibus bonis suis, et quod tam alta sit humanitas in Christo, quantum Deitas, et tantum possit. Quantum cito anima Christi fuit unita divinitati, statim ipsa anima scivit omnia, quæ Deus scit; quia alias, ut dicebat, non fuisset cum ea una persona, præcipue, quia scire est circumstantia pertinens ad suppositum individuale et non ad naturam. *Eimeric.* Direct. inquis. l. II. qu. XI. — *Raynald.* ann. 1317. n. 62.

la nature du corps de Jésus-Christ relativement à la capacité de souffrir, nous voyons que l'antiquité, formellement et d'une seule voix, reconnaît dans le Christ la *passibilité*. C'est le sentiment de saint Ignace (ad Polycarp. n. III. Eph. VII), de saint Justin (Tryph. LXVIII, LXXIV), de Clément d'Alexandrie (Str. VI, 8), d'Origène (Cels. III, 15), de saint Athanase (de fide Serm. Maj. n. 7), de saint Hilaire (in Ps. LIV, n. 2), de saint Grégoire de Nysse (1), et de tous les autres Pères. Aussi, c'est un article du symbole de la foi, que Jésus-Christ a souffert, et que c'est par ses souffrances qu'il a opéré la rédemption. Mais on reconnaît en même temps que cette passibilité de la chair du Fils de Dieu est en lui l'effet de sa libre volonté. Les Scholastiques (2) admettent, comme les anciens, la passibilité du Christ; mais eux aussi la font dépendre de sa libre acceptation.

Quant au besoin de nourriture comme condition de sa vie corporelle, Clément d'Alexandrie dit qu'il ne dut pas l'éprouver (Str. VI, 9); mais les autres Pères se prononcent pour le sentiment opposé, et ils enseignent que Jésus-Christ éprouva réellement la faim et la soif, et qu'il eut besoin d'user de nourriture; ils se fondent sur ce qu'il s'est chargé librement et volontairement de notre misère et de notre infirmité (Cfr. *Greg. Nyss.* de Beatit. or. IV).

(1) Hom. in Christ. diem Nat. *Mor.* T. III. p. 353. De beatitud. or. IV. *Mor.* T. I. p. 792.

(2) *Thom.* P. III. qu. XV. art. V. Sent. III. dist. XV. qu. II. art. III. opusc. III. c. 238. 239. — *Bonav.* Sent. III. dist. XVI. art. I. qu. I. II. — *Duns Scot.* Sent. III. dist. XV. qu. I. — *Richard.* Sent. III. dist. XV. art. IV. qu. III.

Du reste, cette question devint, dans l'Eutychianisme, l'objet d'une vive controverse, et l'occasion d'une scission dans cette secte si féconde en divisions. Julien d'Halicarnasse et Gaïen soutenaient l'inaltérabilité du corps de Jésus-Christ, qu'ils affranchissaient ainsi de tout besoin de nourriture (1); Sévère d'Antioche et Théodose, qui disputa le siége d'Alexandrie à Gaïen, maintenaient au contraire en Jésus-Christ la corruptibilité, et par conséquent le besoin de réparation. L'empereur Justinien (2) embrassa aussi, peu de temps avant sa mort, la doctrine de l'*Aphthartodocétisme*, et il publia en sa faveur plusieurs décrets, que son successeur à l'empire ne tarda pas à révoquer. Nous voyons, par une lettre de saint Grégoire le Grand (lib. IX. Epist. LXIX), que de son temps, un moine de Rome, nommé André, tomba dans la même erreur.

9. L'idée qui attribue l'*ubiquité* à l'humanité du Christ, n'apparaît que dans les temps plus modernes, et ne compte qu'un petit nombre de partisans. Scot Érigène est le premier qui l'ait enseignée (Div. nat. II, 11); on la trouve, plus tard, dans l'abbé Folmar (1175), qui, cependant, varia à ce sujet (d'Argentré I, 110). Les autres Scholastiques, Abailard, entre

(1) *Evagr.* Hist. Eccl. III, 33. — *Anast.* Hodeg. adv. Acephal. XXIII. — *Leont.* de sectis. art. X. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. III, 28. — *Phot.* cod. CXII. — *Nerses.* Epl. XI.

(2) *Eustath.* Vit. S. Eutych. Patr. Constantinop. c. IV. n. 33 (in *Boll.* April. T. I. p. 557). — *Evagr.* Hist. Eccl. IV, 39. — *Niceph.* XVII, 29.

autres (Epit. c. XXVII), rejettent cette opinion de la manière la plus explicite (1).

La doctrine de l'ubiquité fut renouvelée par Luther, qui se proposait de défendre par ce moyen la présence réelle de Jésus-Christ dans le sacrement de l'autel; aussi fut-elle, pour cela même, vivement attaquée par Zwingle (2). Jacob Boehme se déclara aussi en faveur de cette doctrine (3).

10. La vie de Jésus, avec tous les événements et les faits dont elle se compose, est crue dès l'origine par tous les fidèles, et exposée par tous les docteurs telle qu'elle est racontée dans les Évangiles; personne ne songe à la tourner en allégorie ou à lui donner une interprétation purement tropologique; personne ne s'avise de distinguer un Christ idéal et un Christ historique; le Christ, tel qu'il s'est montré en réalité, avec tout ce qui pouvait en lui paraître à l'homme charnel folie ou scandale (4), est pour le fidèle le Christ unique et véritable; il ne peut ni ne veut en connaître d'autre.

11. La vie publique du Christ commence après

(1) *Alex. Halens.* P. III. qu. XIX. memb. 5. — *Thom.* Sent. III. dist. XXII. qu. II. — *Bonav.* Sent. III. dist. XXII. art. I. qu. II. — *Richard.* Sent. III. dist. XXII. qu. 2.

(2) Sur le livre de Luther relatif au sacrement de la cène. Œuvres de Zwingle, Part. II. vol. II. p. 75.

(3) Des trois principes de l'essence divine. c. XXIII. n. 5. sq.

(4) *Aug.* Displicet avaris, quia non aureum corpus habet; displicet impudicis, quia de fœmina natus est;... displicet superbis, quod contumelias patientissime pertulit; displicet delicatis, quia cruciatus est; displicet timidis, quia mortuus est. Agon. Christ. n. 12.

son baptême, et à la suite de cette théophanie glorieuse, dans laquelle il lui fut rendu témoignage devant le monde qu'il était le Fils de Dieu. Les anciens Pères ne voient, d'ailleurs, dans cet événement, qu'un acte solennel d'inauguration pour son ministère (1). Cérinthe, Basilides, Valentin et les Ophites, prétendirent au contraire que ce fut le moment où celui des Éons qu'ils appellent le Christ, s'unit à l'Homme-Jésus, et que ce fut alors qu'il fut pour la première fois revêtu de la dignité de Messie. Les Adoptianistes soutenaient aussi que la dignité de Fils de Dieu avait été conférée au Christ pour la première fois dans cette circonstance, tandis que, d'après la doctrine de l'Église, il est tel depuis sa naissance et sa conception.

Du reste, les différents sentiments relatifs au temps et à la durée de son ministère public, n'ont, quelque intérêt qu'ils puissent offrir d'ailleurs, aucun caractère dogmatique. L'opinion commune est que Jésus-Christ commença sa prédication et sa vie publique à l'âge de trente ans; saint Irénée, seul parmi les anciens, place le commencement du ministère de Jésus-Christ entre la quarantième et la cinquantième année de son âge (II, 12, n. 5); son but est de combattre

(1) *Justin.* Ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστερὰν τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ Ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν. Καὶ οὐχ ὡς ἐνδεῆ αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι, ἢ τοῦ ἐπελθόντος ἐν εἴδει περιστερᾶς Πνεύματος, οἴδαμεν αὐτὸν ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸν ποταμόν· ὥςπερ οὐδὲ τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν καὶ σταυρωθῆναι, ὡς ἐνδεὴς τούτων, ὑπέμεινεν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει. Tryph. LXXXVIII.

les Gnostiques qui, trouvant dans le nombre trente le nombre de leurs Éons, s'en servaient pour autoriser leurs erreurs. Il s'appuie d'ailleurs sur ce passage de saint Jean : *Abraham Pater vester exsultavit ut videret diem meum : vidit, et gavisus est. Dixerunt ergo Judæi ad eum ; quinquaginta annos nondum habes, et Abraham vidisti* (*Joan.* VIII, 56, 57) ; et aussi sur une tradition qu'il tenait de quelques anciens, lesquels la rapportaient eux-mêmes à saint Jean.

Quant à la durée du ministère et de la prédication de Jésus-Christ, elle est, contrairement à l'opinion générale, réduite par quelques-uns à une seule année, d'après le texte d'Isaïe « ἐνίαυτος κυρίῳ δεκτὸς » (LXI, 1, 2) allégué dans saint Luc (IV, 19) ; et cela non-seulement par les Valentiniens (*Iren.* II, 22, n. 1), mais aussi par les Alexandrins, Clément (Str. I, 4) et Origène (in Luc. Hom. XXXII), par l'auteur des Clémentines (Hom. XVII, n. 19), par Jules Africain (ap. Hier. in Dan. IX) et par saint Cyrille (in Is. XXXII).

12. Une grande importance dogmatique s'attache, au contraire, à tout ce que les anciens enseignent de la haute dignité du Christ dans sa vie soit intérieure soit extérieure. Origène dit que les sept dons de l'Esprit saint reposèrent et demeurèrent en lui (1).

(1) In Num. Hom. VI. n. 3. — Voy. sur cette pleine possession des dons du Saint-Esprit par le Christ, *Justin :* Ταύτας τὰς καθηριθμημένας τοῦ Πνεύματος δυνάμεις, οὐχ ὡς ἐνδεοῦς αὐτοῦ τούτων ὄντος, φησὶν ὁ λόγος ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτὸν, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐκεῖνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι, τοῦτ' ἔστιν ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιεῖσθαι, τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὑμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος

Les Pères reconnaissent en lui le prêtre (1), le roi (2), le prophète (3) par excellence (per eminentiam). Aussi conçoivent-ils la vie de Jésus à tous ses points de vue, comme *idéale* dans le vrai sens du mot, comme entièrement exempte de faute et pure de toute souillure. Le péché originel ne l'atteignit point à sa conception, parce qu'il était Fils de Dieu, et qu'il fut conçu du Saint-Esprit; de même, toute sa vie dans la chair demeura absolument étrangère au péché. C'est la doctrine de saint Justin (4), de saint Irénée (5), de Clément d'Alexandrie (Str. VII, 12. Pædag. I, 2), d'Origène (6), de Tertullien (7), de saint

προφήτας γενήσεσθαι. Tryph. LXXXVII. — Cfr. *Bernard*, de laud. Virg. supra p. 68, note 7.

(1) *Clem.* 1 Cor. n. XXXVI. — *Justin.* Tryph. n. XXXIII. XXXIV. LXXXVI. CXVIII. — *Tert.* (Catholicum patris sacerdotem.) Marc. IV, 9. — *Clem.* Strom. VII, 3. — *Arnob.* Gent. II, 65, etc.

(2) *Justin.* Tryph. XXXIV. LXXXVI. CXVIII. — *Hippol.* de Christ. et Antichr. n. VI.

(3) *Clementin.* Hom. I. n. 20. 21. II, 6. 9. III, 11. XI, 26, etc.

(4) Tryph. CX. Cfr. XVII. XXXV. CII.

(5) Homo justus, *qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus* (1 *Petr.* II, 22). IV, 20. n. 2. — Cfr. *Iren.* fragm. *Massuet.* p. 342.

(6) Princ. II, 6. Luc. Hom. XIX. Cels. III, 62. IV, 15.

(7) In similitudine inquit carnis peccati fuisse Christum. Non quod similitudinem carnis acceperit, quasi imaginem corporis, et non veritatem; sed similitudinem peccatricis carnis vult intelligi; quod ipsa non peccatrix caro Christi, ejus fuit par, cujus erat peccatum; genere, non vitio Adæ : quando hinc etiam confirmamus eam fuisse carnem in Christo, cujus natura est in homine peccatrix; et sic in illa peccatum eva-

Hippolyte (1), de saint Denys d'Alexandrie (Epist. ad. Paul. Samos.), d'Eusèbe (2), de saint Athanase (Inc. Verb. Dei. n. 17, 18), de saint Grégoire de Nysse (3), de saint Optat de Milève (4), de Tite de Bostra, de saint Chrysostome (cont. Anom. VI, n. 3), et de plusieurs autres. Et cette exemption de tout péché n'est pas seulement entendue comme un simple fait; elle l'est aussi comme excluant toute possibilité de pécher (5), et comme impliquant l'affranchissement absolu de toute concupiscence (6) et de toute tenta-

cuatum, quod in Christo sine peccato habeatur, quæ in homine sine peccato non habebatur. De carn. Christi. c. XVI. Cfr. c. XLI.

(1) Ἄνθρωπος ἄνευ ἁμαρτίας. De theol. et incarn. adv. Beron. et Helic. n. II. cfr. IV. Ἄνθρωπος ἀναμάρτητος. De charismat. n. I.

(2) Σημαίνει (ὁ Ἡσαΐας) διὰ τούτων ὡς ὁ Χριστὸς ἐκτὸς πάσης ὑπάρχων πλημμελείας, τὰς ὑπὲρ ἀνθρώπων ἁμαρτίας εἰς ἑαυτὸν ἀναδέξεται. Dem. Ev. III, 2.

(3) Orat. catech. c. XVI. Perf. vit. Christ. forma. p. 288. T. II. (*Mor.*) Epl. ad Eustathiam, Ambrosiam et Basilissam. p. 658. T. III.

(4) Addo, quod ejus caro de Spiritu Sancto concepta, inter alios non potuit in remissam peccatorum tingi, quæ nullum videbatur admisisse peccatum. De Schism. Donat. I. n. 8.

(5) *Hippol.* theol. et incarn. n. II. — *Cyr.* c. Anthropom. c. XXIII. — *Aug.* Prædest. SS. XV. n. 30. De Peccat. merit. et Rem. II, 20. n. 34. Jul. V, 15. n. 54. — *Chrys.* Οὐδὲ γὰρ ἁμαρτωλὸν σάρκα εἶχεν ὁ Χριστὸς, ἀλλ' ὁμοίαν μὲν τῇ ἡμετέρᾳ τῇ ἁμαρτωλῷ, ἀναμάρτητον δέ. In Rom. Hom. XIII. n. 5.

(6) *Clem.* Strom. VII, 12. Pæd. I, 2. — *Ambros.* Epl. ad Hier. (in *Mai.* VII. p. 160).

tion (1). Le fondement de cette impeccabilité absolue, c'est, selon l'explication qu'en donnent les anciens docteurs, l'union intime en Jésus-Christ de la nature humaine avec la divinité (2); saint Augustin fait observer, d'ailleurs (Prædest. Sanct. xv, n. 30), que cette impeccabilité, loin de détruire en lui la liberté, la constitue plutôt dans sa plénitude et dans sa perfection.

Basilides enseigna, au contraire, que le Christ n'avait point été exempt de péché, et cela pour maintenir son principe, que personne ne souffre que pour ses propres péchés (*Clem.* Strom. IV, 12). D'après le κήρυγμα de saint Pierre, Jésus, aux bords du Jourdain, confessa ses péchés. Le sentiment de Carpocrates était moins dur; il disait que le Christ pouvait pécher, mais qu'il pouvait aussi se garantir de toute faute, parce qu'il avait reçu de Dieu une âme d'une grande perfection (3). Telle fut aussi la doctrine d'Arius sur ce point (4). Quant à Théodore de Mopsueste, il attribuait à Jésus-Christ une perfection extraordinaire à cause de sa conception surnaturelle (Incarn. fragm. II); mais il lui refusait le privilége d'être affranchi des passions, et des luttes qu'elles suscitent dans l'âme (Fragm. XXV, XXIX. *Mai,* v); et ce fut là un des points capitaux que le concile de Constantinople de 553 eut à condamner dans sa doctrine (cap. 12). Il est d'ailleurs facile de concevoir

(1) *Ambros.* Epl. ad Hier. cit.
(2) *Tert.* de Anim. c. XIII. — (Pseudo-) *Cyr.* Trin. c. XVI.
(3) *Walch*, Histoire des hérésies. T. I. p. 321.
(4) *Soz.* Hist. Eccl. I, 15. — *Theod.* Hist. Eccl. I, 4.

que là où l'idée de l'union hypostatique était abandonnée, on devait nécessairement nier que Jésus-Christ fût exempt de tentation, et ne concevoir que très-imparfaitement son impeccabilité.

Les théologiens du moyen âge ont gardé et maintenu fidèlement la doctrine des anciens Pères relativement à l'impeccabilité absolue du Christ (1); et ils l'ont aussi conclue de l'union hypostatique et de la perfection de la liberté en Jésus-Christ. Dans les temps modernes on retrouve sur ce point des sentiments et des enseignements divers.

13. La passion et la mort de Jésus-Christ apparaissent dans les écrits des apôtres, et plus tard dans la doctrine publique de l'Église avec le caractère de faits incontestables, aussi certains et aussi solidement établis que sa naissance et sa vie. On ne rencontre que Simon, les Marcionites (2) et les Manichéens (3) qui aient eu l'idée singulière de lui attribuer une passion et une mort simplement apparentes. A leur suite se placent Cérinthe, Carpocrate, Basilides, Valentin et les Ophites, qui prétendirent qu'au commencement de sa passion Jésus fut abandonné de l'Eon supérieur dont il avait été l'organe jusqu'à ce

(1) *Rupert. Tuit.* vict. verb. Dei. c. XI. — *Alex. Halens.* P. III. qu. XIV. memb. I. — *Thom.* P. III. qu. XV. art. I. Sent. III. dist. XII. qu. II. art. I. — *Bonav.* Sent. III. dist. XII. art. II. qu. I. — *Duns Scot.* Sent. III. dist. XI. qu. III. — *Durand.* Sent. III. dist. XII. qu. II.

(2) *Tert.* adv. Marc. III, 8.

(3) *Faust.* disput. I. c. Aug. — *Aug.* adv. Faust. XXX, 6. XXXII, 7. — *Alex.* (Lycop.) cont. Manich.

moment. Il faut aussi mentionner les Mahométans, qui soutiennent que ce n'est pas Jésus-Christ qui a été crucifié, mais quelqu'un mis par fraude à sa place, idée bizarre que l'on retrouve dans l'Évangile de saint Barnabé, livre apocryphe émané de sources mahométanes.

14. Les Pères attachent au fait de la mort de Jésus-Christ la même importance et le même but que l'Écriture. Tout en déclarant qu'un seul mot de sa part, que l'action la plus commune, pouvait suffire à la rédemption des hommes, ils reconnaissent cependant comme un fait positif que c'est par sa mort qu'il a voulu accomplir et qu'il a accompli en effet notre rédemption; et s'ils voient dans sa vie et dans ses actions une préparation et une sorte d'introduction à cette œuvre de sa miséricorde, c'est dans sa mort qu'ils en voient l'accomplissement proprement dit et la consommation. Saint Grégoire de Nysse explique la mort de Jésus-Christ principalement par son dessein de nous être semblable en toutes choses, et saint Chrysostome y voit une conséquence naturelle de sa naissance et de sa volonté de se faire homme (1). Mais tous considèrent sa mort violente comme le moyen choisi librement par lui pour opérer notre rédemption. Quand on la présente comme un exemple (2) ou comme un témoignage (3), c'est toujours là un point de vue

(1) *Greg. Nyss.* Or. catech. c. XXXII. — *Chrys.* Τὸ μὲν γὰρ ἄνθρωπον γενόμενον τὸν Χριστὸν ἀποθανεῖν, τῆς ἀκολουθίας λοιπὸν ἦν. Contr. Anom. VI. n. 3.

(2) *Eccl.* Vienn. et Lugd. Epl. — *Aug.* de Civ. Dei. XVIII, 49.

(3) *Ignat.* ad Eph. n. XVI. — *Orig.* Cels. I. 31.

secondaire et subordonné; et la rédemption reste le point de vue dominant.

Les anciens docteurs cherchent à expliquer en diverses façons pourquoi la mort du Christ a été publique et violente. Saint Athanase établit qu'il ne convenait pas que Jésus-Christ mourût lentement de maladie, mais qu'il devait subir la mort violente du martyre (de inc. Verb. Dei. n. 21), comme aussi qu'il ne devait pas mourir dans le secret de la maison, mais être mis à mort publiquement par ses ennemis, parce qu'autrement ni sa mort ni sa résurrection n'auraient eu pour appui un témoignage suffisant (*ibid.* 23). Eusèbe s'exprime de même sur la convenance d'une mort publique (*Theophan.* Fragm. XVI. *Mai*, I, 136), Jésus-Christ s'étant proposé, ajoute-t-il, de faire éclater aux yeux de tous par cette mort sa puissance et sa divinité (*ibid.*). Au reste, Eusèbe expose ainsi (Dem. Evangel. IV, 12) les divers motifs de la mort de Jésus-Christ : il a voulu, en premier lieu, dit-il, montrer par sa mort qu'il règne sur les vivants et sur les morts; il a voulu, en second lieu, nous purifier de nos péchés, en se livrant, à cause de nos iniquités, aux coups et aux blessures, et en devenant volontairement pour nous, objet de malédiction; en troisième lieu, il a voulu, victime sublime et infinie, s'offrir en sacrifice à son Père pour le salut du monde; en quatrième lieu, mettre fin à la puissance du démon sur la terre; en cinquième lieu, fortifier dans ses disciples et dans ceux qui professaient sa doctrine l'espérance de l'immortalité, non pas seulement par ses paroles, mais aussi par ses actes, et les encou-

rager ainsi à se tenir fermes dans leur foi en lui et dans la confession de son nom.

Les anciens Pères ne négligent pas non plus de faire ressortir la signification profonde de la mort sur la croix. La croix, dit saint Irénée, établit un rapport intime entre la rédemption et la chute; toutes deux ont lieu par le bois (1). Un ancien, dont saint Irénée avait reçu l'enseignement, voyait dans les bras du Christ étendu sur la croix, le signe de la réunion de l'humanité juive et de l'humanité païenne dans le sein d'un seul Dieu (2); Lactance expose la même idée (Inst. div. iv, 26). Saint Grégoire de Nysse (3) trouve dans la forme de la croix un symbole de la sanctification du monde dans toutes ses directions; saint Athanase (inc. Verb. Dei. n. 25) et saint Chrysostome (Cruc. et Latr. Hom. I. II) voient dans l'élévation du corps de Jésus-Christ sur la croix et avec la croix, le signe de la défaite des puissances de l'enfer, que l'Écriture nous représente comme répandues dans l'air; saint Hippolyte appelle la croix le trophée de la victoire remportée sur l'ancien serpent (Serm. in cantic. Fragm. in *Gall.* II, 497); toutes ces idées, du reste, ont évi-

(1) v, 16. n. 3. 17. n. 4. 18. n. 3. 19. n. 1. Cfr. Martyr. S. Andreæ.

(2) Καὶ ὡς ἔφη τις τῶν προβεβηκότων, διὰ τῆς θείας ἐκτάσεως τῶν χείρων, τοὺς δύο λαοὺς εἰς ἕνα Θεὸν συνάγων. Δύο μὲν γὰρ αἱ χεῖρες, ὅτι καὶ δύο λάοι διεσπαρμένοι εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· μία δὲ μέση κεφαλὴ, ὅτι εἷς ὁ Θεὸς, ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν. *Iren.* v, 17. n. 4.

(3) Or. cat. c. XXXII. De Christ. Resurr. or. I. p. 396. T. III. (*Mor.*) Cont. Eunom. or. IV. p. 583. T. II. — Cfr. *Theophyl.* in Matth. XXVII.

demment un caractère esthétique ou ascétique, plutôt que dogmatique. Saint Irénée fait observer que Jésus-Christ est mort le même jour qu'Adam avait été créé et qu'il était tombé (v, 23, n. 1), et Théophylacte assure même que les deux événements ont eu lieu à la même heure (in Matth. xxvii). Jacob Boehme a aussi soutenu, comme on sait, cette mystérieuse concordance de temps.

15. La question de savoir si la divinité de Jésus-Christ a été au moment de sa mort séparée de son corps, est résolue négativement par saint Athanase (1), saint Grégoire de Nysse (2), saint Augustin, saint Fulgence (ad Trasimund. iii, 25), saint Jean Damascène (Orth. Fid. iii, 27), et en général par tous les anciens Pères; ils allèguent, à l'appui de cette doctrine, qu'en Jésus-Christ l'union de la divinité avec l'humanité est indissoluble, et aussi, que, sans cela, le corps du Christ n'aurait pu échapper à la corruption. C'est aussi la doctrine de saint Thomas (P. iii, qu. l, art. 11), qui en donne pour preuve que l'Église dans le symbole de la foi parle du tombeau du *Christ;* il ajoute que la séparation de la divinité de Jésus-Christ d'avec son corps eût été dans sa personne une sorte de dégradation, qui ne pourrait s'expliquer que par une faute; supposition tout à fait inadmissible.

16. Les anciens docteurs, d'accord sur ce point avec les paroles expresses de l'Écriture (3), attri-

(1) Ad Epictet. Corinth. n. 5. 10. Contr. Apoll. i, 18. ii, 14. 15.

(2) In Christi Resurr. Or. 1. p. 392. T. iii. (*Mor.*)

(3) *Matth.* xxvi, 28. — *Joan.* vi, 51. — *Heb.* ix, 12-14.

buent unanimement à la mort de Jésus-Christ le caractère de sacrifice; on peut citer, entre autres, saint Barnabé (1), saint Clément de Rome (2), Eusèbe (3), saint Grégoire de Nysse (de Occurs. Dom. p. 451. Tom. III. *Mor.*), saint Chrysostome (4), Théodoret (in Col. I, 20), saint Augustin (5), etc.

Les Pères, d'accord aussi en ce point avec l'Écriture, reconnaissent en outre dans le sacrifice de la croix le caractère de sacrifice expiatoire. C'est le sentiment de saint Barnabé (Epist. n. VII), de l'auteur de l'épître à Diognète (6), de Clément d'Alexan-

22. sq. X, 10. 12. VII, 27. VIII, 3. V. — *Eph.* V, 2. — 1 *Cor.* V, 7.

(1) Πιστεύσωμεν, ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ οὐκ ἠδύνατο παθεῖν, εἰ μὴ δι' ἡμᾶς..... αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλε σκεῦος τοῦ Πνεύματος προσφέρειν θυσίαν. n. VII.

(2) Τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐντραπῶμεν. 1 Cor. n. 21. Cfr. n. 49.

(3) Τρίτη δ' ἂν εἴη αἰτία τοῦ σωτηρίου θανάτου, ἣν ἀπόῤῥητοι λόγοι περιέχουσι· τίνες οὗτοι; ἱερεῖον ἦν ἀντίψυχον τοῦ κοινοῦ γένους παραδιδόμενον τῷ θανάτῳ, ἱερεῖον ὑπὲρ τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων ἀγέλης σφαγιαζόμενον, δαιμονικῆς πλάνης ἀποτρόπαιον· τούτου γὰρ ἀνενεχθέντος πᾶσα λοιπὸν ἡ τῶν ἀνάγνων δαιμόνων δύναμις καθῃρεῖτο, πᾶσα πλάνη παρεῖτο· τὸ μὲν οὖν σωτήριον ἐξ ἀνθρώπων θῦμα αὐτὸ δὴ τὸ τοῦ Λόγου σωματικὸν ὄργανον ὑπὲρ ἀνθρώπων καθιεροῦτο. Theophan. fragm. XVI. (*Mai*, I. p. 139.) Cfr. Dem. Evang. IV, 12.

(4) In Joan. Hom. XVIII. n. 2. — de Cruc. et latron. Hom. I. n. 2.

(5) Trin. IV, 13. n. 17. 14. n. 19. — Adv. Faust. XX, 21. XXII, 17. — C. Adv. leg. et proph. I. n. 57.

(6) Αὐτὸς τὸν ἴδιον Υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τὸν δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν

drie (Str. VII, 3. Quis. div. XXVII), d'Origène (1), de saint Hippolyte (2), d'Eusèbe (3), de saint Athanase (4), de saint Cyrille de Jérusalem (Cat. XIII, 23), de saint Grégoire de Nysse (de Occurs. Dom., p. 454, t. III. *Mor.*), de saint Basile (in Ps. XLVIII, n. 3. 4), de saint Chrysostome (Cruc. et Latr. Hom. I, n. 1), de saint Augustin (Trin. XIII, n. 15); mais c'est surtout dans saint Cyrille d'Alexandrie que cette doctrine est exposée avec profondeur contre l'erreur contraire de Nestorius.

17. L'idée de la satisfaction de Jésus-Christ (satisfactio *Tert.* Pud. XX), et de sa substitution en qua-

θνητῶν. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; n. IX.

(1) In Joan. T. VI. n. 35. In Lev. Hom. IV. n. 8. In Matth. T. XII. n. 29.

(2) Ἅπερ οὐχ ἥμαρτον (c'est David qui parle ainsi au nom du Christ) ὑπὲρ τοῦ ἁμαρτήματος Ἀδὰμ ὑπέμεινα τὸν θάνατον. Dem. adv. Judd. n. III.

(3) Ὅτι τοίνυν κατὰ τὰς τῶν Προφητῶν μαρτυρίας εὕρηται τὸ μέγα καὶ τίμιον λύτρον Ἰουδαίων ὁμοῦ καὶ Ἑλλήνων, τὸ τοῦ πάντος κόσμου καθάρσιον, πάντων ἀνθρώπων ἀντίψυχον, τὸ πάσης κηλῖδος καὶ ἁμαρτίας καθαρὸν ἱερεῖον, ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, τὸ θεόφιλες καὶ ἁγνὸν πρόβατον, τὸ προφητευόμενον ἄρνιον, οὗ διὰ τῆς ἐνθέου καὶ μυστικῆς διδασκαλίας πάντες ἡμεῖς οἱ ἐξ ἔθνων τὴν ἄφεσιν τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων εὑράμεθα, διὸ καὶ Ἰουδαίων οἱ εἰς αὐτὸν ἠλπικότες ἐλεύθεροι τῆς Μωσέως ἀφίενται κατάρας, εἰκότως τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος τὴν ὑπομνῆσιν ὁσήμεραι ἐπιτελοῦντες, etc. Dem. Evang. I, 10. cfr. IV, 12. X, 1. Theophan. fragm. XVI.

(4) Ὑπὲρ παντὸς τοῦ κόσμου αὐτὸ (σῶμα) ἑκουσίως παραδέδωκεν· ἵνα τόν ποτε βασιλεύοντα τοῦ θανάτου διάβαλον θανατώσῃ, τῷ τοῦ ἰδίου σώματος θανάτῳ. Serm. M. de fide. n. 13. (ap. *Gall.* T. V. p. 163.) de Incarn. XX.

lité de victime, à l'humanité coupable, se trouve exprimée dès les temps les plus anciens, sous toutes sortes de formes. Tantôt les Pères disent (1) simplement que le Christ est mort à notre place, ἀντὶ ἡμῶν, que l'innocent a été sacrifié pour les coupables (2); tantôt qu'il s'est livré à son Père comme le prix de notre rançon (3), qu'il a donné sa chair pour notre chair, son âme pour notre âme (4); qu'il a pris sur lui nos iniquités, et qu'il nous en a ainsi délivrés (5); qu'il a réparé par son obéissance notre désobéissance (6); que, comme nous étions tombés en Adam par la désobéissance, nous nous sommes relevés par l'obéissance en Jésus-Christ, le second Adam (7).

Plusieurs enseignent que le démon a fait mourir le Christ innocent, et qu'il a perdu par là son droit

(1) *Iren.* adv. Hær. v, 1. n. 1.

(2) *Aug.* Trin. iv, 13. n. 17.

(3) *Iren.* v, 16. n. 3. 17. n. 1. — *Greg. Naz.* Or. xlv. — *Cyr.* In Joan. vii, 30.

(4) *Clem.* Διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ Χριστὸς ὁ Κύριος ἡμῶν, ἐν θελήματι Θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. 1 Cor. n. 49. Διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν. Ibid. n. 12.

(5) *Eus.* Dem. Evang. i, 10. x, 1. — *Cyr.* cat. xiii, 2. — *Greg. Naz.* Or, xxxii. — *Theod.* In Is. liii, 5.

(6) *Iren.* Propitians pro nobis Patrem, in quem peccaveramus, et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus; nobis autem donans eam, quæ est ad factorem nostrum, conversationem et subjectionem. v, 17. n. 1.

(7) *Iren.* v, 16. n. 3. — *Clem.* Coh. xi. — *Cyr.* In Joan. xix, 4.

sur les hommes coupables (1); d'autres font observer que le démon qui a trompé le premier homme, a été trompé à son tour par l'apparence d'esclave que le Christ avait revêtue, et que, pour avoir cherché à le faire mourir, lui-même a été vaincu et brisé par sa puissance (2); cette idée, souvent reproduite dans saint Léon (3), se retrouve aussi dans saint Grégoire le Grand, dans saint Isidore de Séville, et dans saint Jean Damascène.

On trouve dans Origène, et après lui dans quelques autres Pères, l'opinion que Jésus-Christ s'est offert au prince de la mort et du monde pour prix de la rançon du genre humain, que cet ennemi de Dieu et des hommes tenait captif en sa puissance; mais saint Grégoire de Nazianze (Or. XLV), et plus tard saint Jean Damascène (Orth. Fid. III, 27) se déclarent de la manière la plus expresse contre cette interprétation, et font voir tout ce qu'elle renferme d'inconvenance. Au moyen âge ce point de vue retrouva quelque faveur (5); mais il fut aussitôt combattu avec ardeur, spécialement par Abailard (Epit.

(1) *Tert.* Fug. in persec. — *Pacian.* Baptism. c. IV. — *Hil.* In Ps. LXI, 8. — *Aug.* lib. arbit. III, 10. n. 31. etc.

(2) *Iren.* V, 1. 21. — *Mar. Vict.* Phys. XXIII. — *Greg. Nyss.* cat. XXVI. etc.

(3) *Leo.* Serm. XXI. c. IV. Serm. LVIII. c. III. Serm. LX. c. III. Serm. LXVII. c. III. IV.

(4) *Orig.* In Matth. T. XVI. n. 8. Joan. T. VI. n. 58. Rom. l. III. c. VII. — *Cyr.* cat. XII, 15. — *Greg. Nyss.* Or. cat. c. XXII. sq. — *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 3. 8. — *Ephrem.* c. Hær. p. 272. T. II. (gr.) — *Ambros.* Epl. LXXII. n. 8. — *Hier.* in Eph. c. I. VII. — *Maxim.* Qu. in Script. XXI.

(5) *Goffrid.* (Vindoc.) Serm. III. de Nativ.

theol. christ. c. XXIII), qui rappelle que nous n'étions point soumis au démon, et que le démon n'avait sur nous aucun droit. Comment, en effet, aurait-il acquis ce droit? Le démon, en trompant l'homme, loin de pouvoir par sa séduction acquérir sur lui quelque droit, a dû plutôt perdre tout droit sur lui s'il en avait auparavant; l'homme, d'ailleurs, ne peut donner au démon aucun droit sur lui-même (Theol. christ. Epit, loc. cit.).

La doctrine de la satisfaction de Jésus-Christ doit surtout d'heureux développements, parmi les anciens, à saint Cyrille d'Alexandrie et à saint Augustin; parmi les docteurs du moyen âge, à saint Anselme de Cantorbéry, à Alexandre de Halès, à saint Thomas et à Duns Scot; aux scholastiques en général plutôt qu'aux mystiques. Les Scholastiques, dans leur doctrine empreinte d'une science profonde, posent comme condition nécessaire d'une vraie et rigoureuse satisfaction, premièrement qu'elle soit *ad alterum*, qu'autre soit celui qui satisfait, autre celui qui reçoit la satisfaction; en second lieu qu'elle soit *ex proprio*, que celui qui satisfait donne de son propre fonds; en troisième lieu, qu'elle soit prise sur une valeur à laquelle celui à qui elle est due, n'ait pas déjà un droit légitime. Venant ensuite à l'application, ils font observer comment la satisfaction de Jésus-Christ est parfaite sous tous ces rapports, puisque, Dieu-homme, il offre à son Père sa vie et sa mort en libre sacrifice sans rien devoir à titre de justice (1).

(1) *Suarez*. in Thom. P. III. qu. I. art. II. sect. III.

Les réformateurs poussent si loin les conséquences de l'idée qu'ils ont conçue de la satisfaction du Christ à la place de l'homme, qu'ils lui font endurer même les peines de l'enfer (1); les Sociniens au contraire ne voient dans la mort de Jésus-Christ qu'une preuve de sa charité et de celle de Dieu pour nous (2), et ils rejettent toute idée de satisfaction (3), comme contraire à la raison, et comme n'ayant point de fondement dans l'Écriture. Les Arminiens, sans aller aussi loin, prétendent seulement que le Christ n'a point satisfait pleinement, mais que Dieu a bien voulu agréer comme suffisante cette satisfaction partielle et imparfaite (4).

Jésus-Christ a satisfait pour tous les hommes; il a subi pour tous la mort qui les rachète; cette doctrine si solennellement exprimée dans l'Écriture (5), tous les Pères l'enseignent et la maintiennent intacte; tous la transmettent dans sa pure et simple intégrité. Nous la trouvons dans saint Clément de

(1) *Calv.* Inst. II, 16. n. 10. n. 12. — *Conf. Belg.* n. XXI. — *Luther.* Epl. ad Amsdorf. CCCLVII. ed. *de Wette.*

(2) *Catechism. Racov.* qu. 387.

(3) *Socin.* Præl. theol. c. XVII. XVIII. — *Catechism. Racov.* qu. 388. Nonne est etiam aliqua alia mortis Christi causa? Resp. Nulla prorsus. Etsi nunc vulgo christiani sentiunt, Christum morte sua nobis salutem meruisse et pro peccatis nostris plenarie satisfecisse, quæ sententia fallax est et admodum perniciosa. Cfr. qu. 389 sq.

(4) *Episcop.* Inst. theol. l. V. sect V. c. III. — *Limb.* theol. Christ. l. III. c. XXI. § 6.

(5) *Matth.* XX. — *Joan.* III, 16. — I *Joan.* II, 2. IV, 14. — I *Tim.* II, 3-6. IV, 10. — II *Cor.* V, 14. 15. — *Heb.* II, 9. — *Rom.* II, 18, etc.

Rome (1 Cor. n. 7), saint Ignace (Smyrn.), saint Justin (1), Clément d'Alexandrie (Str. VII, 2. Pædag. I, 6), Origène (2), saint Méthode, Eusèbe (3), saint Athanase (4), saint Basile (5), saint Grégoire de Nysse (Occurs. Dom.), saint Macaire (6), saint Isidore de Péluse (l. IV, Epist. c.), saint Optat (III, 11), saint Ambroise (7), saint Jérôme (8), saint Augustin (9), Théodoret (10), saint Cyrille (adv. Anthrop.

(1) Tryph. LXXXVIII. Cfr. Τίς ἡ διάκρισις, ὥστε τὴν μὲν ψυχὴν σώζεσθαι, τὴν δὲ σάρκα μή; ἢ φθονερὸν ποιοῦσι τὸν Θεόν; ἀλλὰ ἀγαθός ἐστι, καὶ σώζεσθαι πάντας θέλει. De Resurrect. fragm. n. 8.

(2) Σώτηρ γὰρ ἦλθε πάντων ἀνθρώπων. Cels. IV, 4. Cfr. Cels. III, 17. 49. Princ. III, 1.

(3) In Ps. XCVII, 1.

(4) De fid. Serm. Maj. n. 5. Inc. Verb. Dei. n. 37.

(5) In Ps. LIX. n. 3. Cfr. in Ps. XXXIX. Τί οὖν φησιν, ὅτι ὁ μὲν θέλει ὁ Θεός (Ps. XXXIX); τοῦτό ἐστι πάντας μετέχειν αὐτοῦ τῆς ζωῆς. Τὰ δὲ περιστατικὰ οὐχὶ τῷ θελήματι αὐτοῦ συνεργεῖται, ἀλλὰ τῇ ἀξίᾳ ἡμαρτηκότων ἐπάγεται.

(6) Εὐδόκησεν ὁ Κύριος ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ αὐτοῦ παθεῖν ὑπὲρ πάντων. Hom. XXIV.

(7) Adspirat enim in Verbo odor gratiæ, et remissio peccatorum, quæ, in totum diffusa mundum, omnia tanquam exinanito replevit unguento; quia per universos gravis vitiorum colluvies detersa est. Isaac. et anim. c. III. n. 9.

(8) Voluntas venientis (Dei) hæc fuit, ut omnes crederent et salvarentur. In Is. XLIII. Vult salvari omnes. In Eph. I. Providentissimus Dominus et omnium salutem desiderans malensque pœnitentiam peccatorum quam mortem. Ep. XCII. n. 4. ad Julian.

(9) Civ. Dei XX, 6. In Ps. XCV. n. 45. Cfr. de Spirit. et liter. c. XXXIII. Vult autem Deus omnes homines salvos fieri.

(10) Ὑπὲρ ἁπάντων τὸ σωτήριον ὑπέμεινε πάθος. In Heb. II, 9. T. III. p. 558. Cfr. in Exod. qu. XXIV. Levit. qu. XXII.

c. VIII). Ainsi se trouve pleinement établi le parallèle du Christ avec Adam; comme tous sont tombés en Adam, tous sont rachetés en Jésus-Christ (1).

Toutefois, et cette doctrine a aussi un fondement solide dans l'Écriture (2), il reste constant que Jésus-Christ est mort particulièrement pour les fidèles et pour son Église, comme nous le trouvons enseigné dans saint Clément de Rome (3), saint Justin (Tryph. LXX), saint Cyprien (4), saint Grégoire de Nazianze (Epist. XXII), Marius Victorinus (in Gal. III, 10, 20), Théodoret (in Hebr. IX, 28) et plusieurs autres.

Les Pères enseignent aussi, et toujours conformément à l'Écriture, que la satisfaction de Jésus-Christ n'a pas été seulement suffisante, mais qu'elle a été surabondante (5). On a quelquefois, du reste,

(1) *Method.* Conv. dec. virg. or. III. n. 6. — *Greg. Naz.* Or. XXIII. — *Cyr.* adv. Anthrop. c. VIII.

(2) *Joan.* X, 15. 16. — I *Tim.* IV, 10. — *Tit.* II, 14. — *Eph.* V, 25.

(3) Καὶ προσέθεντο (les espions envoyés par Josué) αὐτῇ (à Rahab) δοῦναι σημεῖον, ὅπως κρεμάσῃ ἐκ οἴκου αὐτῆς κόκκινον· πρόδηλον ποιοῦντες, ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν. I Cor. n. 12.

(4) Hanc gratiam Christus impertit, hoc munus misericordiæ suæ tribuit, subigendo mortem trophæo crucis, redimendo credentem pretio sanguinis sui, reconciliando hominem Deo Patri, vivificando mortalem regeneratione cœlesti. Ad Demetrian. XXV.

(5) *Chrys.* Πολλῷ γὰρ πλείονα, ὧν ὀφείλομεν, κατέβαλεν ὁ Χριστὸς, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον. Μὴ τοίνυν ἀμφίβαλλε, ἄνθρωπε, τοσοῦτον πλοῦτον ὁρῶν ἀγαθῶν, μηδὲ ζήτει, πῶς ὁ σπινθὴρ ἐκεῖνος τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἁμαρτίας ἐλύθη, τοσαύτης θαλάττης χαρισμάτων ἐπενεχθείσης αὐτῷ. In Rom. Hom. X. n. 2.

étendu les effets de la rédemption de manière à y faire participer non pas seulement les hommes, mais aussi les anges déchus; ce fut autrefois la doctrine des Gnostiques et particulièrement des Marcionites, que Tertullien réfute longuement et solidement (de Carne Christi, xiv); ce fut aussi celle des Origénistes (1), dont le sentiment a été combattu par les Pères (2), et condamné plus tard solennellement par l'Église. D'autres fois, au contraire, on a trop restreint la sphère d'efficacité de la rédemption, comme ont fait les Prédestinatiens des temps anciens et du moyen âge, Gottschalk (3) en particulier, et dans les temps modernes Jansenius, qui taxe de semi-pélagianisme la doctrine catholique de l'universalité de la rédemption (Prop. v).

18. Quant aux effets glorieux de la mort du Christ pour lui-même, les anciens Pères n'ont émis sur ce point aucune autre doctrine que celle qui est exprimée dans l'Écriture : que le Christ est entré par la mort dans sa gloire et dans sa puissance. Mais les Scholastiques, s'engageant dans des explications plus approfondies, se demandent si et comment le Christ a mérité pour lui-même. Alain de Ryssel pose en principe (4) que Jésus-Christ n'a point mérité pour lui-même, et il en donne pour raison que, tout ce

(1) *Orig.* in Lev. Hom. I. n. 3. Num. Hom. XXIII. Matth. T. XIII. n. 8. — Cfr. *Huet.* Origen. l. II. qu. III. n. 20. 24.

(2) *Method.* Symeon. et Anna. n. XIII.

(3) Voy. *Hincmar.* Epl. ad Egilon. AE. (Opp. II, 291) et dans une autre lettre au même (ibid. p. 293).

(4) Christus nil sibi meruit operibus suis, sed quidquid meruit, meruit nobis operibus singulis. Regul. theol. CVI.

que Jésus-Christ a pu acquérir lui appartenait déjà en vertu de l'Incarnation ; s'il est dit de lui qu'il s'est acquis un nom, c'est de nous, ajoute-t-il, que cela doit s'entendre. Cependant l'opinion dominante au moyen âge, c'est que Jésus-Christ a aussi mérité pour lui-même (1). Saint Thomas fait observer que le Christ est le chef de l'humanité, et qu'il mérite aussi bien pour lui que pour elle (P. III, qu. XLVIII, art. I, II). Les Scholastiques désignent comme méritée par Jésus-Christ la glorification de son corps (2) ; mais non celle de son âme, parce que, disent-ils, le Christ n'a point été *in statu viatoris* relativement à son âme, mais seulement relativement à son corps.

19. L'Église, dès les temps les plus anciens, a cru et enseigné, selon le témoignage exprès de l'Écriture (3), le fait positif de la descente de Jésus-Christ dans le monde inférieur (4). Déjà Thaddéus d'Edesse (ap. *Euseb.* Hist. Eccl. I, c. ult.) avait réuni sur ce point une suite nombreuse de témoignages. On le trouve aussi mentionné dans un grand nombre de

(1) *Pet. Lomb.* Sent. III. dist. XVIII. — *Thom.* P. III. qu. XIX. art. III. — Cfr. *Bellarm.* de Christ. mediat. V, 9.

(2) *Alex. Halens.* P. III. qu. XVII. memb. IV. — *Bonav.* Sent. III. dist. XVIII. art. II. qu. II.

(3) *Eph.* IV. 8. sq. — I *Pet.* III, 19. — *Act.* II, 27. sq. — *Ps.* XVI, 10. LXVIII, 19. — Cfr. *Eccli.* XXIV, 45.

(4) *Justin.* Tryph. — *Iren.* IV, 22. n. I. 27. n. 2. V, 31. n. I. 2. — *Clem.* Str. II, 10. VI, 6. — *Orig.* Hom. II. in I Reg. XXVIII. seu de Engastrimyth. in Joan. T. VI. n. 18. Gen. Hom. XV. — *Tert.* Anim. LV. — *Eus.* ad Stephan. qu. VIII. n. I. Dem. Evang. IV, 12. — *Athan.* contr. Apoll. I, 13. II, 17. — *Cyr.* Cat. IV, 11. etc.

livres apocryphes (1); et les Ariens eux-mêmes prirent soin de l'admettre dans leurs professions de foi (*Socr.* II, 37, 41) pour se justifier par là du soupçon de Lucianisme et d'Apollinarisme. Quant aux professions de foi ou symboles de l'Église catholique, la descente aux enfers (*descensus Christi*) ne se trouve point mentionnée dans la rédaction primitive du symbole des Apôtres (2); mais elle est exprimée dans les symboles de Nicée et de Constantinople, aussi bien que dans celui de l'Église de Jérusalem, comme on le voit par la mention et l'exposition qu'en fait saint Cyrille (3), et dans celui de l'Église d'Aquilée que Rufin nous a transmis (*Rufin.* Expos. symb.). Cette doctrine acquit, du reste, une importance particulière dans la controverse avec les Apollinaristes, contre lesquels elle servit à confirmer la réalité d'une âme vraiment humaine en Jésus-Christ (4).

La descente aux enfers eut pour but, d'après les anciens Pères, la délivrance des patriarches et en général des justes de l'Ancien Testament (5); tandis que

(1) Evang. Nicod. n. 18. (in *Birch.* Auct. 115. sq.) Acta Thom. x. (*Thilo.* Cod. apoc. p. 20.) Test. XII. Patr. c. IX. Sybill. VIII, 743.

(2) *Rufin.* expos. Symb. — Cfr. *Suic.* Thes. II, 1086.

(3) Ἐν μνήματι πέτρας ἐτέθη ἀληθῶς ὡς ἄνθρωπος· ἀλλὰ πέτραι διεῤῥάγησαν τῷ φόβῳ δι' αὐτόν. Κατῆλθεν εἰς τὰ καταχθόνια, ἵνα κἀκεῖθεν λυτρώσηται τοὺς δικαίους. Ἐβούλου γὰρ, εἰπέ μοι, τοὺς μὲν ζῶντας ἀπολαῦσαι τῆς χάριτος, καὶ ταῦτα, τῶν πλείστων οὐχ ὁσίων ὄντων· τοὺς δὲ ἀπὸ Ἀδὰμ πολυχρονίως ἀποκεκλεισμένους, μὴ τυχεῖν τῆς ἐλευθερίας λοιπόν;... Catech. IV. n. 11.

(4) *Athan.* contr. Apoll. I, 5. 13. II, 17. — *Epiph.* Hær. LXXVII, 8. — *Philast.* Hær. XL.

(5) *Iren.* IV, 12. n. 1. 27. n. 2. V, 31. n. 1. — *Cyr.* cat. IV,

les Gnostiques prétendaient, au rapport de saint Irénée (I, 27, n. 3), que Jésus-Christ avait délivré non pas les patriarches, mais bien Caïn, les habitants de Sodome, les Égyptiens, etc. Plusieurs anciens admettent que Jésus-Christ est descendu dans l'enfer proprement dit, c'est-à-dire dans le lieu destiné au supplice des réprouvés, et cela, disent quelques-uns, comme Clément d'Alexandrie (Str. VI, 6), Origène (1) et d'autres encore (2), pour délivrer du lieu des tourments quelques âmes moins profondément corrompues, qui se convertirent à son apparition et à sa prédication.

Au reste, cette prédication du Christ lors de sa descente dans le monde inférieur pour la délivrance des patriarches, se trouve aussi mentionnée dans saint Irénée (IV, 27; V, 31), dans saint Hippolyte

II. XIV, 18 sq. — *Mar. Vict.* in Eph. IV, 9. — *Epiph.* Hær. LXIX, 62.

(1) Cels. II, 43. et souvent, en d'autres endroits. Il dit ailleurs que J. C. est descendu dans l'enfer pour y enchaîner le prince de ce monde.

(2) *Greg. Naz.* or. XLV. — *Hier.* in Eph. IV, 11. — *Aug.* Gen. lit. XII, 33. n. 63. — *Julian.* et *Theophil.* cat. in Job. XXVI. — *Fulgent.* ad Trasimund. III, 30. 31. — *Joan. Dam.* Orth. fid. III, 29. — *Œcum.* in I Pet. III. IV. Plus tard, la croyance s'établit chez les Grecs que Jésus-Christ, descendu dans l'enfer, en avait délivré *tous* les hommes, comme on le voit dans leurs livres *paraclétiques* et dans leur *pentecostarium*. Cfr. *Leo Allatius*. de lib. Eccl. græc. dissert. II. — Quant à la question de savoir combien de temps Jésus-Christ est resté dans l'enfer, il y a différentes opinions. D'après saint André de Crète, il y a passé trois jours (or. de vita human. et dormientibus); selon Nicéphore (Hist. Eccl. I, 31), il n'y a paru qu'un instant rapide comme l'éclair.

(Dem. de Christ. et Antichr. c. xxvi), dans Eusèbe (in Luc. xiv, 25), dans saint Chrysostome (Contr. Judd. et Gentes, quod Christus est Deus, n. 5), et dans plusieurs autres Pères, qui tous s'appuient sur les textes bien connus de la première épître de saint Pierre (iii, 19, et iv, 6) (1). Une particularité dogmatique qu'il faut encore remarquer, c'est que les Apôtres, selon Hermas (lib. iii. Simil. ix, n. 6), et, selon saint Hippolyte (de Antichr. n. 45) et Eusèbe d'Émèse (ou l'auteur, quel qu'il soit, du discours *de adventu et annunt. Joann. ap. inferos*), saint Jean-Baptiste, ont aussi prêché dans les enfers.

Au moyen âge, le dogme de la descente aux enfers est admis par tous les théologiens (2), à l'exception d'Abailard, qui s'exprime sur ce point d'une façon à tout le moins équivoque (3). Plus tard, nous voyons Pic de la Mirandole proposer une thèse contraire à cet article de la foi traditionnelle; mais cette thèse est aussitôt réprouvée par Innocent VIII (en 1487).

Les chefs de la réforme et les plus anciens théologiens protestants maintinrent le dogme de la des-

(1) In quo et his, qui in carcere erant, spiritibus veniam prædicavit. 1 *Pet.* iii, 19... Propter hoc enim et mortuis evangelizatum est, ut judicentur quidem secundum hominem in carne, vivant autem secundum Deum in spiritu. Ibid. iv, 6.

(2) *Rupert.* (Tuit.) Vict. Verb. Dei. xii, 12. — *Alex. Halens.* P. iii. qu. xix. memb. 4. — *Thom.* P. iii. qu. 52. Art. 1. Sent. iii. dist. xxii. qu. ii. Art. 1. qu. 1. opusc. iii, 42. — *Bonav.* Sent. iii. dist. xxii. Art. 1. qu. iv.

(3) Error Abæl. n. 18. Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum. Il conteste cette proposition.

cente du Christ aux enfers (1); mais ils entendirent par les enfers le séjour des réprouvés, où ils admirent que Jésus-Christ avait souffert la peine des damnés. Plusieurs des protestants modernes entendent par la descente aux enfers le séjour de Jésus-Christ dans les entrailles de la terre (*Storr*. Dogmatique), ou simplement sa mort (*Doederlein* Instit.), ou bien encore ces deux choses à la fois (*Baumgarten*). D'autres y voient un problème insoluble, mais tout à fait indifférent (2); ou bien, un mythe qui exprime que les morts aussi ont eu part à la rédemption du Messie (3).

20. Le dogme de la *Résurrection* se trouve partout formulé, comme un des points capitaux de la croyance, dans l'Écriture, dans les symboles de la foi (4), et dans les Pères de l'Église (5); parmi les hérétiques, on ne rencontre que les Marcionites et les Manichéens qui l'aient nié. Quant aux autres

(1) *Calvin*. Inst. II, 16. n. 10. 12. — *Luther*. Epl. ad Amsdorf. CCCLVII. ed. *de Wette*. et dans son exposition des douze premiers psaumes. Un grand nombre de théologiens luthériens suivent cette doctrine; d'autres la combattent. Voy. *Plank*, Dogmatique protestante. V, 1.

(2) *Mosheim*, *Morus*, *Michaelis*, *Schott*, *Eckerman*.

(3) *De Wette*, Dogmes de la Bible. — *Marheineke*, Doctrines fondamentales.

(4) *Iren*. I, 10. — *Orig*. Princ. præf. — *Symb. Nic. Constantinop*.

(5) *Clem*. I Cor. n. 24. — *Ignat*. Smyrn. n. I. II. III. — *Polyc*. ad Philipp. IX, etc. — *Chrys*. Εἰ γὰρ μὴ κατὰ ἀλήθειαν τὴν σάρκα τὴν ἡμετέραν ἀνέλαβεν, οὐδὲ ἐσταυρώθη, οὐδὲ ἀπέθανεν, οὐδὲ ἐτάφη, οὐδὲ ἀνέστη. Εἰ δὲ μὴ ἀνέστη, πᾶς ὁ τῆς οἰκονομίας λόγος ἀνατέτραπται. Ὁρᾷς εἰς ὅσην ἀτοπίαν ἐκπίπτουσιν οἱ μὴ βου-

sectes gnostiques, on voit dans saint Épiphane que les Cérinthiens (*Epiph*. Hær. XXVIII), les Basilidiens (*ibid*. XXIV, n. 3) et les Valentiniens (*ibid*. XXXI, n. 22) considéraient l'*Ascension* comme une marche triomphante du Christ à travers les sphères des Éons.

Dans les temps modernes, la résurrection a été niée par Eckermann, Wegscheider et Paulus; Kaiser (Théologie de la Bible) et Strauss (Vie de Jésus) la considèrent comme un mythe. L'ascension est de même révoquée en doute par Eckermann et Ammon; elle n'est qu'un mythe pour Kaiser, Wegscheider, de Wette, Strauss et Hase. Les Quakers en avaient déjà donné cette explication (*Crœse*, Hist. Quak. 448).

λόμενοι τῷ τῆς θείας Γραφῆς κατακολουθεῖν κανόνι, ἀλλὰ τοῖς οἰκείοις λογισμοῖς ἅπαντα ἐπιτρέποντες; In Gen. Hom. LVIII. n. 3.

CHAPITRE V.

LA SANCTIFICATION.

§ 1er. — Conditions de la justification ; la foi et la grâce.

SOMMAIRE.

1. Notion de la justification. — 2. Conditions de la justification.

A. LA FOI ; L'ESPÉRANCE, LA CHARITÉ ; LES BONNES ŒUVRES.

3. Notion de la *foi*. — 4. Nécessité de la foi pour la justification. — 5. Nécessité de l'*espérance* et de la *charité*. — 6. Nécessité des *bonnes œuvres*. — 7. Adversaires de la doctrine des bonnes œuvres. — 8. Notion de la foi d'après les Réformateurs. — 9. Mérite des œuvres de surérogation.

B. LA GRACE ; SA NATURE ; SA NÉCESSITÉ.

10. Développement scientifique de la doctrine de la *grâce*. — 11. Nécessité de la grâce pour le salut. — 12. Nécessité de la grâce pour la foi. — 13. Nécessité de la grâce pour faire le bien. — 14. Nécessité de la grâce pour la persévérance. — 15. Adversaires de la grâce ; les Pélagiens. — 16. Semi-pélagianisme. — 17. Doctrine du moyen âge sur la nécessité de la grâce. — 18. Erreurs sur la grâce depuis le XVIe siècle.

C. DISPENSATION ET EFFETS DE LA GRACE.

19. Dieu donne sa grâce à tous les hommes ; il la donne gratuitement et librement. — 20. Action prévenante de la grâce. — 21. La grâce n'est point nécessitante. — 22. Doctrine des Scholastiques sur la grâce. — 23. Doctrine des Scholastiques sur le mérite. — 24. Doctrine des Réformateurs sur la grâce. — 25. Erreurs des Jansénistes. — 26. Erreurs de Baïus. — 27. La grâce efficace et la grâce suffisante.

1. La rédemption s'accomplit en nous, selon la doctrine générale des Pères, par la sanctification (*sanctificatio*, ἁγιασμὸς) ou justification (*justificatio*).

Par la sanctification, la rédemption n'est plus seulement un fait réel en soi; c'est un fait réel en nous (1), qui a toujours été considéré comme mettant fin au péché et fondant une vie nouvelle, comme détruisant dans l'âme un état ancien pour en établir un autre tout nouveau (2). Il faut, selon saint Augustin, que l'homme extérieur soit façonné et réduit par l'homme intérieur à son nombre, à sa mesure et à son poids, ou qu'il soit ramené à l'ordre et à la mesure par la peine. Si l'homme intérieur ne détruit pas l'homme extérieur en le rachetant, Dieu le détruira en le punissant (3).

2. C'est Dieu, et plus spécialement l'Esprit Saint (4),

(1) *Sever.* (Gabal.) Εἶδες τὸ κεφάλαιον ἡμῶν τῆς σωτηρίας τὸν ἁγιασμόν; ἁγιασμὸς ἐὰν μὴ γένηται, οὐδὲ τὸ μυστήριον τελεῖται. Mund. creat. or. II. n. 6 (apud *Chrys.* T. VI. p. 453).

(2) *Aug.* Justificat impium Deus non solum dimittendo quæ mala fecit, sed etiam donando charitatem, quæ declinat a malo et facit bonum per Spiritum Sanctum. C. Julian. II, 168. — *Chrys.* Οὐδὲ γὰρ δὴ μόνον ἁμαρτημάτων συγχώρησις ἡμῖν ἐδόθη..., ἀλλὰ καὶ δικαιοσύνη, καὶ ἁγιασμὸς, καὶ υἱοθεσία, καὶ Πνεύματος χάρις φαιδροτέρα πολλῷ καὶ δαψιλεστέρα. In Joan. Hom. XIV. n. 2. In Rom. Hom. X. n. 4.

(3) Corrumpitur autem homo exterior aut profectu interioris, aut defectu suo. Sed profectu interioris ita corrumpitur, ut totus in melius reformetur, et restituatur in integrum in novissima tuba, ut jam non corrumpatur neque corrumpat. Defectu autem suo in pulchritudines corruptibiliores, id est pœnarum ordinem præcipitatur. Nec miremur quod adhuc pulchritudines nomino : nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum; et, sicut ait Apostolus, omnis ordo a Deo est. De vera relig. XLI. n. 77.

(4) *Clem.* Strom. VI, 15. — *Orig.* Princ. I, 8. n. 3. — *Eus.* in Ps. XXXII, 6. — *Athan.* c. Arian. or. II. n. 18. — *Basil.*

qui est le premier facteur dans la justification; mais l'homme y joue le rôle de second facteur (1). Dieu donne la grâce, et il demande à l'homme d'y correspondre par la foi.

3. La foi est considérée par tous les docteurs de l'Église comme étant, du côté de la créature, la condition fondamentale pour la justification; et la foi dont il s'agit n'est pas seulement la foi spéculative, la foi dans le sens purement historique; mais bien la foi vivante et pratique, la foi vraiment religieuse dans le sens biblique du mot. Le *formel* de la foi, au point de vue de l'*objet*, c'est, d'après les anciens Pères (2), dont la doctrine à cet égard est aussi celle des Scholastiques (3), l'application de la pensée aux choses qui dépassent la sphère de l'expérience sensible; le *formel*, dans le *sujet*, c'est la complète assurance, l'absence de tout doute (4).

Les théologiens du moyen âge, saint Ildefonse de Tolède (de Bapt. II, 79-84. in *Baluz.* Misc. VI), Abailard (Epit. theol. christ. c. I), Paschase Radbert (de Spe II, 2), etc., distinguent avec soin la foi de l'espérance et de la charité; ils ne font en cela que

Sp. S. VIII. n. 46. Epl. VIII. n. 2. Epl. CV. — *Greg. Naz.* or. XLI. — *Cyr.* in Is. l. IV. or. II.

(1) *Clem.* Strom. VII, 7. — *Orig.*-Princ. III, 1. Cels. VI, 57. — *Cypr.* testim. adv. Judd. III, 52. — *Lact.* Inst. div. VII, 5, etc.

(2) *Clem.* (Rom.) Epl. I. ad Cor. c. XXXI. — *Aug.* Epl. CXX. n. 8. — *Chrys.* in Gen. Hom. LXIII. n. 5. LXVI. n. 3.

(3) *Abæl.* Epitom. c. II. — *Hugo a S. Vict.* Summ. sent. tr. I. c. II.

(4) *Clem.* I Cor. n. XXXI. — *Chrys.* Gen. Hom. LXIII. n. 5.

maintenir une doctrine déjà formellement exprimée dans l'Écriture.

Zwingle est le premier qui ait enseigné que la foi, l'espérance et la charité sont une seule et même chose (1), comme les Luthériens et les Calvinistes ont soutenu les premiers que la foi est toujours unie à la charité et à la grâce; le concile de Trente, maintenant contre eux l'ancienne doctrine de l'Église, a sanctionné, dans sa sixième session, la distinction de la foi et de la charité (2), ce qui n'a pas empêché, du reste, les Jansénistes de reproduire plus tard la même erreur (3).

4. Les Pères, dans leur enseignement, qu'ils fondent sur l'Écriture, et spécialement sur les épîtres de saint Paul, proclament la nécessité de la foi pour la justification et pour le salut. « Nous ne sommes pas justifiés par nous-mêmes, dit saint Clément de Rome;

(1) *Zwingli* ver. et falsa Relig. c. de merito. Vol. III. p. 286.

(2) Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse christianum; anathema sit. can. XXVIII. et cap. VII : Nam fides, nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit.

(3) *Alex. VIII* a condamné la proposition : Quando in magnis peccatoribus deficit amor, deficit etiam fides, et etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana. — *Clem. XI* a condamné la 62e proposition de Quesnel : Fides non est absque amore et fiducia. — Cfr. *Jansen.* de grat. Christi. v, 6, où il est dit qu'il n'y a dans le pécheur aucune foi véritable, ni habituelle, ni actuelle.

nous ne sommes justifiés ni par notre sagesse, ni par notre intelligence, ni par notre piété, ni par les œuvres que nous avons accomplies dans la sainteté du cœur, mais par la foi, par laquelle le Dieu tout-puissant a justifié depuis l'origine tous ceux qui lui plaisent (I Cor. n. XXXII). Saint Ignace désire être justifié par le Christ et par la foi que l'on a par lui (ad Philadel. n. VIII); saint Justin dit que le péché n'est effacé que par la foi, et par le sang et la mort de Jésus-Christ (1). Saint Irénée enseigne que l'économie primitive qui fut interrompue par le règne de la loi, puis rétablie par Jésus-Christ, était fondée sur la foi; que les patriarches et les autres justes des anciens temps ne purent être agréables à Dieu que par la foi (adv. Hær. IV, 25, n. 1). L'impossibilité de parvenir au salut sans la foi, est reconnue et proclamée par Origène (2), saint Basile (3), saint Grégoire de Nazianze (4), Théodoret (5), saint Chryso-

(1) Tryph. n. XIII. Cfr. XLIV. Ἔστι δὲ οὐχ ἄλλη (ἐλπὶς) ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες, καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρὸν, ἀναμαρτήτως λοιπὸν ζήσητε.

(2) Impossibile est salvari sine fide. In Num. Hom. XXVI. n. 2.

(3) Αὕτη γὰρ δὴ ἡ τέλεια καὶ ὁλόκληρος καύχησις ἐν Θεῷ, ὅτε μήτε ἐπὶ δικαιοσύνῃ τις ἐπαίρεται τῇ ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἔγνω μὲν ἐνδεῆ ὄντα ἑαυτὸν δικαιοσύνης ἀληθοῦς, πίστει δὲ μόνῃ τῇ εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένον. Hom. de Humil. n. 3. T. II. p. 158.

(4) Ὁμολόγησον Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ πίστευσον, ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, καὶ σωθήσῃ. Δικαιοσύνη μὲν γὰρ, καὶ τὸ πιστεῦσαι μόνον· σωτηρία δὲ παντελὴς, τὸ καὶ ὁμολογῆσαι, καὶ προςθεῖναι τῇ ἐπιγνώσει τὴν παῤῥησίαν. Or. XXXII, 25. T. I. p. 596.

(5) Οὐ γὰρ δι' ἔργων ἀξιεπαίνων, ἀλλὰ διὰ μόνης πίστεως τῶν

stome (1), saint Cyrille d'Alexandrie (2), saint Ambroise (3).

Saint Clément de Rome (I Cor. n. XXXII), saint Justin (Tryph. XLV, LXIV), saint Irénée (IV, 25, n. 1), saint Hilaire (Op. Hist. fragm. L, n. 2), saint Grégoire de Nazianze (Or. XV), et d'autres Pères disent explicitement que la foi a été nécessaire pour la justification et pour le salut, même dans les temps de l'ancienne alliance. Eusèbe (4) et surtout saint Augustin (5)

μυστικῶν τετυχήκαμεν ἀγαθῶν. Græc. affect. cur. Serm. VII. T. IV. p. 892.

(1) Οὐκ ἔνι σωθῆναι ἑτέρως, ἀλλ' ἢ διὰ πίστεως. In Rom. Hom. VIII. n. 1. Διὰ τούτων δείκνυσιν οὐ μόνον οὐ περιττὴν τὴν πίστιν, ἀλλὰ καὶ οὕτως ἀναγκαίαν, ὡς μηδὲ εἶναι ταύτης ἄνευ σωθῆναι. Ibid. n. 4. Δεῖ μὲν τοῖς ἔργοις τρέφεσθαι, δεῖ δὲ πρὸ τῶν ἔργων τὴν πίστιν ἐνδύεσθαι· ἄνευ πίστεως τὸν ἐργαζόμενον ἔργα δικαιοσύνης οὐ δύνῃ παραστῆσαι ζήσαντα, ἄνευ δὲ ἔργων τὸν πιστὸν δύναμαι δεῖξαι καὶ ζήσαντα καὶ βασιλείας ἀξιωθέντα. Οὐδεὶς ἄνευ πίστεως ἔζησεν· ὁ δὲ λῃστὴς, πιστεύσας μόνον, ἐδικαιώθη. De fide et lege nat. n. 1. T. I. inter spuria. p. 826.

(2) Ὑπηνίττετο πῶς ὁ Κύριος, ὅτι καὶ αυτὸς ὁ μακάριος Ἀβραὰμ δεδουλευκὼς τῇ ἁμαρτίᾳ ποτὲ, καὶ διὰ μόνης τῆς εἰς Θεὸν πίστεως ἐλευθερωθείς, etc. In Joan. lib. V. T. IV. p. 539. ed. *Aubert.*

(3) Hinc ergo cognoscimus, quod ante omnia fides nos commendare Deo debeat. Cum fidem habuerimus, elaboremus ut opera nostra perfecta sint. Cain et Abel. II, 2. n. 8.

(4) Περιέχει γοῦν (ὁ Δαβὶδ) τὴν οἰκονομίαν Ἰησου Χριστοῦ τοῦ Σωτῆρος τῶν ὅλων καὶ ἰάτρου, δι' οὗ μόνου ἐλπὶς ἦν καὶ τῷ Δαβὶδ τῆς... ἁμαρτίας ἀπολυθήσεσθαι, καὶ τῆς ἐν τῷ θανάτῳ καθείρξεως ἐλευθερωθήσεσθαι. Ad Steph. qu. VIII. n. 1. In Luc. XIII, 34. Cfr. Hist. Eccl. I, 4.

(5) *Aug.* Pat. c. XXI. n. 18. Civ. Dei X, 25. Trin. IV, 22. n. 27. Nat. et grat. XLIV. n. 51. Pecc. or. XXV. n. 29. Nupt. et conc. II, 11. n. 24.

s'expriment très-souvent dans le même sens sur ce point de doctrine; saint Jérôme y insiste dans son explication de l'épître aux Galates (Gal. II, 16, IV, I); et le concile de Diospolis (1) le décida autrefois contre les Pélagiens, qui seuls, dans les temps anciens, attaquèrent cet article du dogme chrétien, et nièrent la nécessité de la foi pour le salut et pour la justification. Les Vaudois, au moyen âge, renouvelèrent cette erreur (2), en prétendant, comme les Pélagiens, que l'action de l'homme suffit à sa sanctification.

5. Bien loin, d'ailleurs, d'attribuer à la seule foi abstraite la vertu qui opère le salut, les anciens docteurs exigent en outre, conformément à l'Écriture (3), l'*espérance*, dont ils font voir clairement la dignité et l'importance au point de vue du salut (4); avec la foi et l'espérance, ils demandent aussi la *charité*.

Saint Clément, après avoir posé la foi comme base de la justification (1 Cor. XXXII), s'adresse en ces termes aux Corinthiens : « Que devons-nous donc faire, mes frères? Devons-nous renoncer à l'accomplissement du bien et abandonner la charité? Que le Seigneur ne permette pas qu'il en soit ainsi; mais portons-nous à faire tout ce qui est bien avec zèle et

(1) *Aug.* c. duas Epl. Pel. c. XXIV. C. Jul. Op. imp. II. 188.

(2) *Eberhard.* c. Waldens. XVI. — *Moneta.* adv. Cathar. et Wald. — Cfr. le poëme vaudois *nobla Leyzon*, dans *Raynouard :* Choix de poésies des troubadours. T. II. p. 73 sq.

(3) *Rom.* VIII, 24. V, 2-5. — *Heb.* III, 6. X, 19-23. — *Eph.* II, 19. — 1 *Thess.* I, 10. — 1 *Cor.* XIII, 13.

(4) *Justin.* Tryph. n. CII. — *Clem.* Strom. V, 2. 3. — *Hil.* op. hist. fragm. I, n. 2. — *Aug.* Sp. et lit. XXXVI. n. 64. — *Zeno.* (Veron.) l. I. tr. II. de Spe. n. I.

avec ardeur (XXXIII). » Plus loin, il dit encore que la charité est la consommation (la perfection) des élus, sans laquelle rien ne saurait être agréable à Dieu (n. XLIX). Saint Ignace exige, pour que tout soit selon l'ordre, l'union de la foi et de la charité (1). Saint Polycarpe demande, pour la perfection de la foi, l'espérance et la charité; et c'est dans ces trois vertus qu'il fait consister la plénitude de la justice (2). Saint Justin attribue la même importance à la charité (3), aussi bien que Clément d'Alexandrie (Str. VII, 1), qui appelle ailleurs, la foi, l'espérance et la charité, les fondements du temple de Dieu (Str. V, 1). Selon saint Chrysostome, la sainteté a la charité pour condition (4). C'est aussi la doctrine de saint Augustin, qui exige, avec la foi, l'espérance et la charité (5);

(1) Πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν, ἐὰν ἐν ἀγάπῃ πιστεύετε. Philad. IX. Ὑμεῖς οὖν πραϋπάθειαν ἀναλαβόντες ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ Κυρίου, καὶ ἐν ἀγάπῃ, ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Trall. VIII.

(2) Εἰς ἃς (les épîtres de saint Paul) ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν, ἥτις ἐστι μήτηρ πάντων ὑμῶν, ἐπακολουθούσης τῆς ἐλπίδος, προαγούσης τῆς ἀγάπης, τῆς εἰς Θεὸν, καὶ Χριστὸν, καὶ εἰς τὸν πλήσιον. Ἐὰν γάρ τις τούτων ἐντὸς ᾖ, πεπλήρωκεν ἐντολὴν δικαιοσύνης· ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην, μακράν ἐστι πάσης ἁμαρτίας. Philipp. III.

(3) Διχῇ οὖν τῆς πάσης δικαιοσύνης τετμημένης, πρός τε Θεὸν, καὶ ἀνθρώπους, ὅςτις, φησὶν ὁ λόγος, ἀγαπᾷ Κύριον τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος, καὶ τὸν πλήσιον ὡς ἑαυτὸν, δίκαιος ἀληθῶς ἂν εἴη. Tryph. XCIII.

(4) Πόθεν οὖν ὁ ἁγιασμός; ἀπὸ τῆς ἀγάπης. In Rom. Hom. I. n. 4.

(5) A fide incipit homo, sed quia et dæmones credunt, necesse est addere spem et charitatem. Serm. XVI. de verbis apostoli.

qui regarde la charité comme nécessaire pour la rémission des péchés (1), et qui ne reconnaît pour bons fruits, que ceux qui croissent sur la racine de la charité (Spir. et lit. xi, n. 26).

Les Scholastiques regardent aussi la charité comme une condition indispensable pour le salut; ils donnent à la foi unie à la charité le nom de foi achevée (*fides formata*), et ils appellent la foi séparée de la charité, *fides informis*, *foi informe*, c'est-à-dire privée de son complément, de sa forme nécessaire (2).

Que la charité présente divers degrés dans son développement, qu'elle ne soit pas toujours et partout la même si on la considère dans son intensité et dans ses motifs, l'Écriture et l'expérience le disent trop clairement pour qu'il ait pu venir à la pensée des docteurs de l'Église de le révoquer en doute. Quant à l'opinion qui exige que la charité soit entièrement purifiée et dégagée de tout élément d'espérance, elle apparaît pour la première fois au moyen âge dans quelques théologiens, que combat Hugues de Saint-Victor (Sacr. l. ii, p. xiii, c. viii); puis dans Raymond Lulle (Error. n. lxxx, ap. *Eymerich.* Director.) et chez les Bégards; elle est reproduite plus tard par Molinos (art. vii, xii, xvi) et par Fénelon, dont la doctrine de l'amour pur a été condamnée par Innocent XII en 1696.

(1) Non aufert peccata nisi gratia fidei, quæ per dilectionem operatur. Exposit. Epl. ad Galat.

(2) *Pet. Lomb.* l. iii. dist. xxiii. c. i. — *Alex. Halens.* P. iii. qu. lxiv. memb. i. iv. — *Thom.* ii, 2. qu, iv. art. iii. — *Bonav.* Compend. theol. v, 19.

6. Outre la foi, l'espérance et la charité, les anciens Pères exigent encore les *bonnes œuvres*. C'est la doctrine des Pères apostoliques, de saint Clément de Rome (I Cor. n. XXXIII, XXXIV), de saint Ignace (Eph. n. IV), de saint Barnabé (Epist. n. XIX), d'Hermas (Past. lib. II. Mand. VI, c. II.—Mand. VIII, c. I); c'est aussi celle de saint Irénée (I. 6. n. 2), de saint Théophile d'Antioche (II, 27. 37), de Clément d'Alexandrie (Str. V, I. VI, 14, 15. VII, 3), d'Origène (Cels. III, 69, etc.), de Tertullien (passim), de saint Cyprien (passim); c'est celle des Pères plus récents, d'Eusèbe (Hist. Eccl. III, 27), de Lactance (Inst. VI, 24), de Marius Victorinus (Gal. III, 10), de saint Grégoire de Nysse (Cat. XXIX), de saint Basile (in Ps. XXXIII, n. 8), de saint Isidore de Péluse (lib. IV. Epist. LXV), de saint Chrysostome (1), de Théodoret (2), de saint Ambroise (3), et de plusieurs autres, particulièrement de saint Augustin (4).

Quant aux Scholastiques (5), leurs écrits et leurs actes montrent assez clairement quelle importance ils attachent aux bonnes œuvres; on peut se rappeler,

(1) Ὁ δὲ Θεὸς τὴν διὰ τῶν ἔργων ἀγάπην ἐπιζητεῖ. In Joan. Hom. LXXV. n. 1. In dictum Pauli : Nolo vos ignor. n. 6. Adv. oppugn. vit. mon. I, 6.

(2) Οὐκ ἀρκεῖ ἡ πίστις εἰς σωτηρίαν, ἀλλὰ δεῖται τῶν ἔργων εἰς τελειότητα. In Exod. LXIII. Οὐ μόνης ἡμῖν δεῖ πίστεως, ἀλλὰ καὶ πράξεως ἀγαθῆς. In Ps. XCVI, 9. Cfr. in Ps. XLVIII, 1.

(3) Hinc ergo cognoscimus, quod ante omnia fides nos commendare Deo debeat. Cum fidem habuerimus, elaboremus ut opera nostra perfecta sint. Cain et Abel. II, 2, n. 8.

(4) Contr. duas Epl. Pelag. III, 5. n. 14. Grat. et lib. arbit. VII. n. 18. Fid. et opp. c. XV. n. 25.

(5) *Bernard*, cant. Serm. XXIV. n. 8.

d'ailleurs, qu'un des reproches les plus graves que leur aient adressés les Réformateurs, c'est précisément d'avoir trop élevé le prix des bonnes œuvres, et de s'être portés avec trop de zèle à les accomplir.

7. La nécessité des bonnes œuvres pour le salut fut niée autrefois par les Valentiniens, qui, parce qu'ils se disaient *spirituels* et *parfaits*, prétendaient arriver au salut sans les œuvres (1). Les disciples de Simon (*Iren.* I, 23, n. 5) et les Nicolaïtes (*Tert.* Marc. I, 30) enseignèrent aussi que les œuvres extérieures sont indifférentes, et plusieurs sectes gnostiques, comme les Caïnites et les Carpocratiens, cherchèrent à faire reposer leur liberté et leur perfection sur la violation formelle de la loi. L'indifférence des œuvres extérieures fut aussi soutenue autrefois par les Messaliens (2), et au moyen âge par les Bégards (3), les frères de l'Esprit libre (4), et le paradoxal docteur Eccard (5). Enfin, les réformateurs du XVI[e] siècle sont entrés dans cette voie, et ont enseigné que la foi seule, sans la charité et sans les œuvres, opère la justification et le salut.

C'est la doctrine de Luther et de ses adhérents (6).

(1) *Iren.* adv. Hær. I, 6. n. 2.

(2) *Joan. Dam.* adv. Messal. in *Cot.* Mon. Eccl. gr. T. I. — *Timoth.* adv. Messal. ibid. T. III.

(3) *Conc. Colon.* (1306.) c. II. — *Clem.* v. in Conc. Vienn. (1311.)

(4) *Hartzheim* CC. Germ. T. IV. p. 623. 625.

(5) *Hartzheim* CC. Germ. T. IV. p. 631.

(6) *Aug. Conf.* art. XX. — *Apol.* art. II. n. 61 sq. — *Artic. Smalcald.* P. II. art. I. — *Formul. Concord.* P. I. art. IV. affirm. n. II. Credimus etiam, docemus et confitemur, quod

Dans sa dispute avec George Major, qui admettait la nécessité des bonnes œuvres pour le salut, Amsdorf en vint jusqu'à prétendre que « cette proposition : les bonnes œuvres sont nuisibles au salut, est une proposition vraie, chrétienne, enseignée par saint Paul et par Luther. » Luther avait, en effet, posé en principe que depuis la chute nous ne sommes plus que péché, et que toutes nos actions, n'étant que le produit et l'expression du péché qui est devenu notre nature, doivent être considérées comme autant de péchés mortels. Bien que cette proposition : les bonnes œuvres sont nuisibles au salut, soit en parfaite harmonie avec ce principe et cette doctrine, la formule de concorde rejeta la thèse d'Amsdorf; mais elle n'admit pas davantage le sentiment de George Major.

D'après Calvin, c'est aussi la foi qui, seule et sans les œuvres, opère le salut; il enseigne, en effet, que toute notre nature et tout ce qui provient de l'homme est péché (Instit. II, I, n. 8, 9; II, 3, II, 5, n. I, 19); que toutes les œuvres sont produites par une volonté mauvaise, accompagnées d'une mauvaise intention, et pour cela, vaines et damnables (III, 14, n. 4).

Quant aux confessions de foi des réformés, elles parlent, il est vrai, des bonnes œuvres, comme ac-

bona opera penitus excludenda sint, non tantum cum de justificatione fidei agitur, sed etiam cum de salute nostra æterna agitur. — *Luther* insiste particulièrement sur ce point dans son Commentaire sur l'épître aux Galates. Cfr. aussi sa Disputatio de fide. Prop. IV (Ed. Jen. f. 538. T. I).

compagnement et suite nécessaire de la foi; mais elles ne manquent pas en même temps de proclamer partout, que, relativement à notre justification, les œuvres ne sont d'aucune utilité (1). Cette doctrine, qui ébranle dans ses bases les plus profondes l'Église et la vie chrétienne, a été condamnée dans les termes les plus énergiques par le concile de Trente (Sess. VI) (2); mais ces anathèmes n'ont pas mis fin à la guerre de l'erreur contre les œuvres et contre le libre arbitre de l'homme.

Le quiétisme, c'est-à-dire la suspension de toute activité, et l'anéantissement formel de toutes les puissances de l'âme, fut recommandé au XVIIe siècle par Molinos (3), sur ce fondement, que l'action de l'homme est un obstacle à l'action de Dieu, et que tout exercice de l'activité et de la volonté implique dans l'homme

(1) *Conf. Helv.* I. c. XVI. — *Conf. Gallic.* c. XXII. — *Conf. Belgic.* c. XXIV.

(2) Can. IX. Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri... anathema sit. XIX. Si quis dixerit, nihil præceptum esse in Evangelio præter fidem, cætera esse indifferentia, neque præcepta, neque prohibita, sed libera; aut decem præcepta nihil pertinere ad Christianos; anathema sit. XX. Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observationem mandatorum Dei et Ecclesiæ, sed tantum ad credendum; quasi vero Evangelium sit nuda et absoluta promissio vitæ æternæ, sine conditione observationis mandatorum; anathema sit. XXI. Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant; anathema sit.

(3) Voy. dans les propositions de *Molinos* condamnées par l'Église, les articles I. II. III. V. VI. etc.

un sentiment d'égoïsme. Prodicus (1), et au moyen âge les *Hommes d'intelligence* (2), comme ils se nommèrent eux-mêmes, avaient nié la nécessité de la prière; Molinos prétendit que la prière est un acte positivement vicieux (art. XIV), parce qu'il implique un sentiment condamnable, la recherche de soi-même. Le quiétisme prit une forme adoucie dans Fénelon, contre lequel cependant l'Église crut devoir prononcer une sentence solennelle de condamnation. Bossuet lui avait démontré de la manière la plus évidente combien il avait tort de croire que son point de vue avait été celui des théologiens et des mystiques des siècles précédents. Le jugement de Rome et la soumission de Fénelon mirent fin à cette controverse. Au reste, on ne saurait nier qu'il ne se rencontre dans les mystiques, dans Tauler par exemple, des expressions qui sentent le quiétisme (3); mais il faut remarquer en même temps que ces expressions sont accompagnées d'un correctif suffisant (4).

(1) *Orig.* de Orat. n. v.

(2) Error. Hom. intellig. n. 5. (In *Bal.* Miscell. T. II. p. 282.)

(3) « Et ainsi le mieux, pour l'homme, c'est de n'avoir point d'action qui lui soit propre; si, en effet, l'homme n'avait point d'action qui lui fût propre, il ne serait plus que l'instrument de Dieu, en sorte que Dieu pourrait agir par lui et avec lui sans rencontrer d'obstacle, et obtenir ainsi tout ce qu'il veut de nous, c'est-à-dire que nous soyons inactifs, et que nous le laissions agir. Si nous parvenions à être inactifs, nous serions des hommes parfaits. » Vie indigente du Christ, Part. II. c. XVIII.

(4) « Et alors (quand l'âme est remplie par la grâce) l'être

8. Les Réformateurs, qui considèrent la foi isolée des œuvres comme nécessaire, mais en même temps comme suffisante pour le salut, la font consister simplement dans la confiance (*fiducia*) fermement conçue par chacun des fidèles (*fides specialis*) qu'il est justifié en Jésus-Christ. C'est la doctrine de Luther (1), de Zwingle (2), et spécialement de Calvin (3), contre lesquels le concile de Trente se prononce de la manière la plus décisive dans la session sixième (4). Les Sociniens aussi font consister la foi

s'unit à l'être; et l'être se communique à l'être; et alors l'esprit opère toutes choses avec Dieu, selon le mode le plus pur et le plus parfait; et son œuvre est l'œuvre de Dieu, et l'œuvre de Dieu est son œuvre; car il arrive par cette union que deux sont un, et n'ont qu'une seule opération. » Vie indigente du Christ, Part. II. c. XVIII.

(1) *Conf. Aug.* art. IV. V, particulièrement dans l'édition *variata*. — *Apol.* II. n. 48. Fides, quæ justificat, non est tantum notitia historiæ, sed est assentiri promissioni Dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio. *Apol.* III. n. 171. Sic igitur dicemus hominem justificari... cum conscientia territa prædicatione pœnitentiæ erigitur, et credit se habere Deum placatum propter Christum. — *Melanchthon* in locis theolog.

(2) *Zwingli* de vera et falsa Relig. Vol. III (ed. *Schuler* et *Schulthess.*), p. 224. 230.

(3) Vere fidelis non est, nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus, de ejus benignitate omnia sibi pollicetur, nisi qui, divinæ erga se benevolentiæ promissionibus fretus, indubitatam salutis exspectationem præsumit. Inst. III, 2. n. 16. — *Conf. Helv.* I. c. XVI. — *Conf. Gallic.* c. XX.

(4) Can. XII. Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse, qua

tantôt dans la confiance d'obtenir par Jésus-Christ la grâce que Dieu a promise (1), tantôt, et c'est là leur vrai sentiment, dans l'obéissance à la loi de Dieu (2). Ils rentrent par là dans le domaine de la morale, qui est à leurs yeux, comme on sait, le fond et l'essence de la religion et du christianisme; ce principe, du reste, les a conduits aussi à soutenir la nécessité des bonnes œuvres, mais dans un tout autre sens et pour un tout autre but que les catholiques.

9. Non-seulement on voit depuis l'origine régner sans contestation dans l'Église la doctrine de la nécessité des œuvres; mais dans tous les temps aussi apparaît la croyance positive que l'homme peut faire plus que son devoir, et que tout le bien qu'il fait n'est point obligatoire. Hermas s'exprime à cet égard de la façon la plus claire (3), et il vante comme étant

justificamur; anathema sit. C. XIII. Si quis dixerit, omni homini, ad remissionem peccatorum assequendam, necessarium esse ut credat certo, et absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa; anathema sit. C. XIV. Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac justificari, ex eo quod se absolvi ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum; et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici; anathema sit.

(1) *Socin.* L. quod in Lithuania evangelici... debent se illis adjungere, qui Ebionitæ et Ariani dicuntur. c. III. — *Catechism. Racov.* qu. 418.

(2) *Socin.* de J. Ch. servatore. IV, 11. — *Catechism. Racov.* qu. 419.

(3) Mandata Domini custodi, et eris probatus, et scriberis in numero eorum qui custodiunt mandata ejus. Si autem præter ea quæ mandavit Dominus, aliquid boni adjeceris,

particulièrement méritoires, le jeûne et l'aumône (Sim. v, c. 1, sq.). Saint Cyprien et Origène enseignent la même chose. De tout temps la virginité a joui dans l'Église de la plus haute estime (1); de tout temps on a recommandé la pratique de la mortification et du jeûne (2); de tout temps on a rendu hommage à la pauvreté (3), embrassée dans la vue de mieux servir Dieu et de venir en aide au prochain; de tout

majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud Dominum eris, quam eras futurus. Past. l. III. simil. v. c. III.

(1) *Clem.* (?) de virg. Epl. — *Justin.* Apol. I. n. 16. — *Athen.* Εὕροις δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν, καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καταγηράσκοντας ἀγάμους, ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ Θεῷ· εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι, μᾶλλον παρίστησι τῷ Θεῷ· τὸ δὲ μέχρις ἐννοίας καὶ ἐπιθυμίας ἐλθεῖν, ἀπάγει· ὧν τὰς ἐννοίας φεύγομεν, etc. Leg. n. XXXIII. — *Min. Fel.* Octav. XXI. — *Const. apl.* Αἵ τε χῆραι καὶ ὀρφανοὶ εἰς τύπον τοῦ θυσιαστηρίου λελογίσθωσαν ὑμῖν· αἵ τε παρθένοι εἰς τύπον τοῦ θυμιατηρίου τετιμήσθωσαν, καὶ τοῦ θυμιάματος. II, 26. Παρθένος οὐ χειροτονεῖται· ἐπιταγὴν γὰρ Κυρίου οὐκ ἔχομεν, γνώμης γάρ ἐστι τὸ ἔπαθλον· οὐχ ἐπὶ διαβολῇ τοῦ γάμου, ἀλλ' ἐπὶ σχολῇ τῆς εὐσεβείας. VIII, 24. — *Method.* Conv. dec. virg. or. III. n. 14. — *Bas.* — *Chrys.* de virginit. etc.

(2) *Polyc.* Epl. ad Phil. n. VII. — *Tert.* jejun. — *Cyp.* Epl. VII. — *Chrys.* in Gen. Hom. I. n. 2. VIII. n. 5. 6. X. n. 2.

(3) *Minuc. Fel.* Cæterum quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra, sed gloria : animus enim, ut luxu frangitur, ita frugalitate firmatur : et tamen, quis potest pauper esse, qui non eget, qui non inhiat alieno, qui Deo dives est?... Nos contemnere opes malumus, quam continere. Innocentiam magis cupimus, magis patientiam flagitamus; malumus nos bonos esse, quam prodigos. Octav. XXXVI. Magno viatico breve vitæ iter non instruitur, sed oneratur. XXXVII.

temps on a reconnu le mérite et la vertu de l'aumône (1).

On trouve, d'ailleurs, généralement admis et énergiquement formulé dans l'antiquité chrétienne le principe que les bonnes œuvres de chacun des fidèles peuvent tourner au bien d'un autre. Ainsi, d'après Origène, le martyre d'un chrétien devient une source de bénédiction pour les autres (in Num. Hom. XXIV. Exhort. ad martyr. n. 50); saint Cyprien (2) enseigne la même chose de la prière et des autres bonnes œuvres. On demande toutefois qu'il n'y ait aucune indignité personnelle dans le sujet auquel le mérite de ces œuvres doit être appliqué (3). On admet aussi que les bonnes œuvres, l'aumône par exemple, peuvent être utiles aux défunts (4). Cette doctrine est celle des Scholastiques, comme celle des anciens docteurs. Quant aux Réformateurs, il ne saurait être question, avec leurs principes, d'œuvres en dehors du devoir, de bien qui ne serait point obligatoire, d'œuvres de surérogation comme on les appelle (5), non plus que de con-

(1) *Barnab.* Epl. n. XIX. — *Clem.* Strom. II, 15. — *Cypr.* de eleem. — *Const. Apl.* III, 13. — *Lact.* div. inst. VI, 23. — *Aug.* c. Crescon. II, 12. — *Chrys.* in Gen. Hom. VIII. n. 5. LV. n. 4.

(2) Pœnitenti, operanti, roganti potest (Deus) clementer ignoscere, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes. De Laps. XXXVI. p. 193 (ed. *Baluz.*).

(3) *Chrys.* in Laz. Hom. VI. n. 6.

(4) *Chrys.* in Joan. Hom. LXII. n. 5. LXXXV. n. 5. In Act. apost. Hom. XXI. n. 4. — *Aug.* Serm. CLXXII. n. 2.

(5) *Conf. Anglic.* art. XIV. — *Declar. Thorun.* art. XV.

seils évangéliques, ou d'application au prochain du mérite des bonnes œuvres accomplies par autrui.

10. C'est dans l'Église latine, et particulièrement dans l'Église d'Afrique, que la doctrine de la grâce à reçu son développement scientifique et dogmatique; et l'on peut citer comme y ayant principalement contribué Marius Victorinus, puis et surtout saint Augustin. Ce fut à l'occasion du Pélagianisme que celui-ci entra dans la lice, et il devint le champion de l'Église de son temps, relativement à la doctrine de la grâce, comme saint Athanase l'avait été dans la controverse suscitée par l'Arianisme. L'idée et l'expression théologique ont chez lui tant de netteté et de précision, et il a pénétré si avant dans la doctrine, que les âges suivants ont dû se borner à reproduire sa pensée et à répéter son langage. Les Pélagiens, du reste, ont contribué largement pour leur part à cette détermination plus parfaite de langage et de pensée, en mettant leur habile adversaire dans la nécessité d'opposer à leurs équivoques et à leurs tergiversations des définitions précises et des distinctions délicates, et en lui donnant occasion de déjouer par des formules franches et nettes les calculs insidieux de leur spécieuse phraséologie; c'est là le mérite de saint Augustin, dont le moyen âge a soigneusement conservé les définitions, les formules et la terminologie. La doctrine de la grâce fut de nouveau établie et déterminée dans ses différents points, au XVIe et au XVIIe siècle, à l'occasion des efforts opiniâtres par lesquels on eut la prétention de faire revivre et accepter les pures idées de saint Augustin sur cette matière.

11. La nécessité de la grâce divine pour le salut

est reconnue par Tertullien (1), par saint Cyprien (2), par saint Hippolyte (3), par saint Cyrille de Jérusalem (Cat. XVIII, 46), par saint Basile (in Ps. XXXIII, n. 3; in Ps. CIV. n. 5), par Marius Victorinus (in Gal. V, 5; Eph. II, 7), par saint Ephrem (adv. Scrut. serm. XXV), par saint Chrysostome (4), sans parler des docteurs plus récents, comme saint Augustin et ceux qui ont reproduit sa doctrine. Les Pères enseignent aussi que la grâce est la condition de la sanctification et du salut à tous les moments et à tous les degrés de leur progrès.

12. La grâce est regardée comme nécessaire, en premier lieu, pour fonder en nous la foi qui est le principe du salut. Saint Clément de Rome dit que les yeux de notre cœur sont ouverts par Jésus-Christ, que les ténèbres de notre intelligence sont dissipées par sa lumière surnaturelle, que c'est par lui seul que Dieu a voulu que nous connussions son immortelle vérité (1 Cor. n. XXXIII). L'épître de saint Barnabé

(1) Hæc (immutatio hominis) erit vis divinæ gratiæ, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur. De Anim. c. XXI.

(2) Hoc diebus ac noctibus postulamus, ut sanctificatio et vivificatio, quæ de Dei gratia sumitur, ipsius protectione servetur. De oratione Domin. XII. p. 207. ed. *Bal.*

(3) Ὁ δὲ Κύριος Υἱὸς τὰ δι' ὧν ἐκεῖνοι (ἅγιοι) γεγόνασι λαμπροὶ, κεχωρήγηκεν αὐτοῖς· τοιγάρτοι καὶ λέγουσιν, ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ πάντες ἡμεῖς ἐλάβομεν. In Gen. fragm. (*Gall.* II, 484.)

(4) Οἶδε γὰρ (l'apôtre); ὅτι ἡ χάρις σώζει. In Act. apost. Hom. XLV. n. 1.

présente comme condition de la foi la circoncision de nos oreilles par la main de Dieu (1). C'est par la grâce, selon saint Justin (2), que les chrétiens arrivent à la science des choses divines, et sans la grâce il n'est pas possible de comprendre les dogmes chrétiens (Tryph. n. xx); parce qu'ils ont eu la grâce, les ignorants eux-mêmes sont arrivés à la foi; la vertu de Dieu les a convertis, et non les ressources de la sagesse humaine (Apol. II, n. 10). Selon saint Irénée, comme il est impossible de connaître Dieu autrement que par Dieu, c'est par son Verbe que Dieu se fait connaître à l'homme (3); c'est son Verbe qui le révèle à qui il veut (II, 30, n. 9; IV, 6, n. 4). Saint Théophile d'Antioche s'exprime à peu près comme saint Clément de Rome : « Il faut, dit-il, que Dieu « dissipe l'aveuglement de l'esprit et qu'il amollisse la « dureté du cœur; il faut qu'il donne des yeux à l'es- « prit et au cœur pour qu'ils puissent le connaître; « et cette grâce, il l'a donnée à ceux qui se livrent à lui; « et c'est par son Verbe qu'il guérit et qu'il vivifie » (Autol. I, 7).

Les Alexandrins reviennent souvent sur ce sujet et en donnent de beaux développements. Clément dit du Logos, qu'il est l'unique maître (Str. II, 4; cfr. *Matth.* XXIII, 9), qu'il fait connaître son Père à qui il

(1) Οὐκοῦν περιέτεμεν ἡμῶν τὰς ἀκοὰς, ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύωμεν. n. IX.

(2) Dial. c. Tryph. n. LXXVIII. c. CXIX. Cfr. CXXI.

(3) Quoniam impossibile erat sine Deo discere Deum, per Verbum suum docet hominem scire Deum. IV, 5. n. 1. Cfr. IV, 6. n. 4.

veut (Str. I, 28), que c'est son onction qui fait connaître Dieu (Pæd. II, 12), que sans lui nous serions semblables à ces oiseaux qui s'engraissent dans les ténèbres, pour être ensuite livrés à la mort (Coh. XI); que la prédestination à la foi a précédé la naissance du monde (Pæd. I, 7), et qu'elle a son développement dans le baptême et par l'action du Saint-Esprit (Pæd. I, 7). Origène dit en propres termes que « la foi est une grâce » (in Joan. t. XIII, n. 52); et ailleurs, que c'est à la bonté de Dieu et à la grâce divine que les prédestinés sont redevables de la connaissance de Dieu (Cels. VII, 44); ailleurs encore, il présente comme un privilége de la majesté de l'être supérieur, de n'être visible que pour celui à qui il se révèle (in Luc. Hom. III). « Toute connaissance du « Père, dit-il encore (Princip. I, 3, n. 4), est donnée « par la révélation du Fils dans le Saint-Esprit... On « doit admettre, en effet, que, comme le Fils, qui seul « connaît le Père, le fait connaître à qui il veut, de « même le Saint-Esprit, qui seul aussi scrute les pro« fondeurs de Dieu, révèle Dieu à qui il lui plaît. » Il dit ailleurs, dans le prologue du cinquième livre contre Celse, que ce n'est ni la parole ni l'intelligence de l'homme, mais l'esprit du Christ que le Père seul peut donner, qui peut établir la foi dans les âmes (1).

(1) Θεὸς δὲ δῴη, μὴ ψιλῷ καὶ γυμνῷ θεότητος τῷ ἡμετέρῳ νῷ καὶ λόγῳ πρὸς τὸ προκείμενον γενέσθαι· ἵν' ἡ πίστις τῶν, οὓς εὐχόμεθα ὠφεληθῆναι, μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων· νοῦν δὲ Χριστοῦ λαβόντες ἀπὸ τοῦ μόνου δίδοντος αὐτὸν Πατρὸς αὐτοῦ, καὶ πρὸς τὴν μετοχὴν τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ βοηθηθέντες, πᾶν ὕψωμα ἐπαιρόμενον κατὰ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ καθέλοιμεν. Cels. v, 1. Cfr. Cels. VI, 2.

Saint Grégoire Thaumaturge enseigne que ce n'est ni dans la création, ni par l'étude de l'Écriture, que Dieu peut être connu ou compris, mais seulement par la communication de sa propre sagesse; que personne ne peut aller au Père, si ce n'est par le Fils, ni personne aller au Fils, si ce n'est par l'Esprit saint, qui est le principe vivifiant et la vertu créatrice de tout ce qui est saint (de Fide, in *Mai.* VII). Selon Marius Victorinus, Dieu n'est connu que de celui que Dieu appelle (in Gal. I, 15), et on n'est appelé que par le Christ (in Gal. IV, 6). D'après saint Basile, l'âme ne peut arriver à la connaissance du divin qu'à la condition d'être en communication avec Dieu, et de recevoir une certaine mesure de grâce (Epist. CCXXXIII, n. 1). Saint Grégoire de Nazianze ne voit non plus aucun moyen de parvenir à la connaissance de Dieu sans un secours particulier de Dieu lui-même (ad Evagr.). Saint Chrysostome fait parler ainsi l'apôtre saint Paul: « La foi « elle-même m'a été donnée par sa miséricorde, dit l'a- « pôtre; ce n'est point parce que j'en étais digne qu'il « m'a donné la foi; c'est seulement parce qu'il a eu « pitié de moi » (de Virgin. n. XLII). La foi, dit encore le saint docteur, a besoin d'une vocation d'en haut (1) et du secours de l'Esprit saint (in Psal. CXV, n. 2); et ailleurs: la foi n'est pas chose de si peu de prix; elle exige l'action d'en haut (2). Saint Jérôme assure

(1) Οὐ γὰρ σὰ κατορθώματα ταῦτα, ἀλλὰ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος. Κἂν τὴν πίστιν εἴπῃς, ἀπὸ τῆς κλήσεως γέγονε. In I Cor. Hom. XII. n. 2. Οὐδὲ ἡ πίστις, φησὶν, ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν, εἰ γὰρ μὴ ἐκάλεσε, πῶς ἠδυνάμεθα πιστεῦσαι; In Eph. II, 8. Hom. IV. n. 1.

(2) Οὐ τὸ τυχὸν πρᾶγμα ἡ πίστις ἡ εἰς ἐμὲ, ἀλλὰ τῆς ἄνωθεν

que celui-là se trompe grossièrement qui s'imagine trouver la vérité, en se confiant à sa propre pensée, sans la grâce du Saint-Esprit (1).

En général, les Pères cherchent à inculquer en toute manière que la connaissance de Dieu et du divin ne saurait être obtenue que par le secours de Dieu (2) et qu'à la condition de la volonté du Père (3) opérant par le Fils (4) et par le Saint-Esprit (5); comme aussi que la connaissance de la vérité a pour condition nécessaire le renouvellement et la régénération de l'âme (6), et sa conformité avec Dieu (7).

Les Pères étendent cette nécessité de la grâce même au commencement de la foi (*Clem.* Str. I, I).

δεῖται ῥοπῆς. Καὶ τοῦτο δι' ὅλου κατασκευάζει τοῦ λόγου, δεικνὺς ὅτι ψυχῆς γενναίας τινος ὄντως καὶ τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ ἐφελκομένης, αὕτη δεῖται ἡ πίστις. In Joan. Hom. XLV. n. 3.

(1) Quod si proprio crediderit cogitatui, et absque gratia Spiritus Sancti invenire se æstimaverit veritatem, quasi aurum sordidum, animalis hominis appellatione signatur. In Gal. v, 17.

(2) *Athen.* Leg. VII. — *Clem.* Strom. v, 1. VI, 15. 18. — *Tert.* Anim. I. — *Hil.* Trin. v, 20. 21. IV, 14.

(3) *Iren.* IV, 6. 5. IV, 7. n. 3. III, 11. n. 6. — *Clem.* Strom. VI, 15.

(4) *Iren.* IV, 6. n. 3. II, 30. n. 9. III, 11. n. 6. — *Tert.* Anim. I. — *Clem.* Strom. II, 4. Pæd. II, 12. — *Orig.* Cels. VI, 17. — *Athan.* Serap. II, 6.

(5) *Tert.* Anim. I. — *Orig.* Cels. VII, 44. — *Athan.* c. Ari. or. III. n. 24. — *Bas.* Sp. S. c. IX. n. 23. in Ps. XLIV. n. 4. — *Chrys.* Proph. obsc. II. n. 5.

(6) *Athan.* cont. Ari. or. IV. n. 34. — *Mar. Vict.* in Eph. I, 23.

(7) *Hil.* in Ps. CXLIII. n. 8. — *Macar.* de charit. c. XI.

D'après Origène, la nature humaine n'est point par elle-même en état de chercher Dieu (Cels. VII, 42). L'auteur des *Recognitiones* affirme que le désir d'entendre la parole de Dieu et de chercher sa volonté, vient de Dieu, et que c'est le commencement du don d'en haut par lequel les infidèles sont mis sur la voie de la vérité (1). Saint Chrysostome dit également que c'est Dieu qui a mis la foi dans nos âmes, et qu'il nous en a donné le premier commencement (in Heb. Hom. XXVIII, n. 9). On trouve dans Cassien lui-même, bien qu'il se soit rendu suspect en ce point, et qu'il ne se soit pas toujours exprimé avec la même exactitude, que la foi tout entière est en nous l'œuvre de Dieu, et que, même dans son commencement, elle doit être considérée comme un don de sa bonté (2). Les anciens Pères font aussi dépendre la foi, comme nous l'avons vu précédemment, d'une excitation et d'une régénération de notre âme par l'action divine. Au reste, c'est dans saint Augustin (3), puis dans saint Prosper (4) et dans saint Ful-

(1) Desiderium ergo audiendi verbi Dei, et voluntatem ejus quærendi ex Deo habent : et hoc est initium doni Dei, quod gentibus datur; ut possint per hoc doctrinam recipere veritatis. Recogn. IV, 4. Salus in eo est, ut voluntatem ejus, cujus amorem et desiderium Deo largiente conceperis, facias. IV, 5.

(2) Æquum est, ut de agnitione illius ipsi credamus, cujus scilicet totum est, quod de eo credimus; quia agnosci utique Deus ab homine non potuit, nisi agnitionem sui ipse tribuisset. Incarn. IV, 4. Hic quoque (Phil. I.) et initium conversionis ac fidei nostræ ac passionum tolerantiam donari nobis a Domino declaravit. Coll. III, 15.

(3) De gratia Christi. n. 24.

(4) Cont. collat. c. XII.

gence (1), que l'on trouve la doctrine de la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi et des bonnes œuvres, exposée de la manière la plus précise et la plus profonde.

13. La croyance de l'Église à la nécessité de la grâce pour faire le bien est clairement exprimée dans Hermas, lorsqu'il parle des forces par lesquelles doit être soutenu celui qui veut accomplir les œuvres du salut (2); dans saint Irénée, lorsqu'il nous compare à un bois sec, qui doit être fécondé et nourri par la pluie du ciel et la rosée divine (III, 17, n. 2, 3); dans Origène, quand il développe cette idée, que rien n'arrive à bien sans le secours de Dieu (Cels. VI, 2; VII, 23, 24); dans saint Grégoire de Nazianze, lorsqu'il dit que nous ne pouvons, sans le secours de Dieu, mener à bout aucune bonne résolution (or. XXXI); dans Marius Victorinus, qui, s'en tenant rigoureusement à la formule de saint Paul : « Dieu donne le vouloir et le faire », appelle notre bon vouloir le vouloir de Dieu en nous (in Phil. II, 13). Sans la grâce nous ne pouvons faire le bien, disent également saint Hilaire (3), saint Basile (epist. CLXXIV), saint Éphrem (ad monach. t. III, p. 347), et saint Chrysostome (4),

(1) De incarn. et grat. c. XVIII. XXI.

(2) Pastor. l. III. sim. IX. c. XIII. XIV.

(3) In Ps. CXLVI. n. 12. Ps. CXVIII. l. I. § 12.

(4) Οὐκ εὔδηλον, ὅτι τῇ οἰκείᾳ σπουδῇ ταῦτα κατορθοῦν δυνήσονται μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν. In Gen. Hom. XXIII. n. 5. Οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς πείσωμεν ἑαυτοὺς, ὅτι κᾂν μυριακὶς σπουδάζωμεν, οὐδὲν οὐδέποτε κατορθῶσαι δυνησόμεθα, εἰ μὴ καὶ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ἀπολαύσαιμεν. In Gen. Hom. LVIII. n. 5. Οὐδὲ γὰρ οἷόν τέ τι χρηστὸν ἡμᾶς ποτε κατορθῶσαι μὴ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς

lequel s'applique en toute occasion à faire ressortir l'action prévenante de la grâce, et à répéter que sans elle nous ne pouvons, avec tous nos efforts, rien commencer efficacement. Saint Cyrille d'Alexandrie n'accorde non plus à l'homme aucune puissance de faire le bien par lui-même, et partout il présente la vertu du Saint-Esprit comme une condition indispensable pour l'accomplir (1).

14. La grâce est aussi, d'après la doctrine des anciens Pères, la condition de la persévérance dans le bien. C'est le sentiment d'Origène (Select. in Ps. p. 571), de saint Basile (in Psal. 7, n. 6; Ps. 44, n. 4; Spir. Sanct. c. x, n. 26), de saint Hilaire (in Ps. 142, n. 9), de saint Grégoire de Nazianze (Or. xxxi), de saint Chrysostome (in II ad Thessal. Hom. IV, n. 2), et de beaucoup d'autres. Elle est encore nécessaire pour nous faire éviter le péché et particulièrement les fautes légères, soit pendant toute la vie, soit seulement pendant un temps considérable (2), parce que c'est là un privilége extraordinaire qui demande une faveur toute spéciale de Dieu, l'Ecriture nous faisant entendre assez clairement (3) que nul homme n'est exempt de péché (4).

ἀπολαύσαντας. Hom. xxv. n. 7. Cfr. de prophet. obsc. II. n. 5.

(1) In Joan. XIV, 18. In Zach. n. LXXXV. Cont. Julian. l. III.

(2) *Cyr. Alex.* de ador. Sp. et verit. l. I. In Joan. XIV, 18. — Cfr. *Bas.* in Ps. XXIX. n. 2. Ps. XXXII. n. 3. — *Chrys.* in Act. Hom. XV. n. 3.

(3) *Matth.* VI, 12. — I *Cor.* IV, 4. — I *Joan.* I, 8. 10. — *Exod.* XXXIV, 7. — *Prov.* XX, 9. XXIV, 16. — *Eccl.* VII, 21. — I *Reg.* VIII, 46. — II *Par.* VI, 36.

(4) *Chrys.* Ἀμήχανον τοίνυν εἶναι ἄνθρωπόν τινα ἀναμάρτητον.

15. Ce furent les opinions pélagiennes qui fournirent à l'Église l'occasion de donner à la doctrine de la grâce une forme scientifique et dogmatique plus précise. Les Pélagiens enseignaient que l'homme, réduit à ses facultés naturelles, lesquelles n'ont été, disaient-ils, ni amoindries ni corrompues par la chute d'Adam, peut tendre et parvenir à la perfection de la justice et de la sainteté (1); que la grâce n'est point nécessaire pour faire le bien; qu'elle est seulement utile pour l'accomplir plus facilement (2).

Pour établir que la force naturelle de l'homme suffit à lui faire atteindre la perfection de la justice, Pélage alléguait qu'il y a eu au sein du paganisme, comme dans l'ancienne alliance (3), des hommes vraiment saints et vertueux. Parmi les saints de l'Ancien Testament, les uns n'ont commis aucun péché; les autres, comme saint Paul, par exemple, ont cessé de pécher après leur conversion, et sont deve-

Τί γὰρ λέγεις; δικαιός ἐστιν; ἐλεήμων ἐστι; φιλόπτωχός ἐστι; ἀλλ' ἔχει τι ἐλάττωμα· ἢ ὑβρίζει ἀκαίρως, ἢ κενοδοξεῖ, ἢ ἄλλο τι τοιοῦτο ποιεῖ· οὐ γὰρ δεῖ πάντα καταλέγειν· ὁ μὲν ἐλεήμων, ἀλλ' οὐ σώφρων πολλακίς... οὐκ ἐστι γοῦν ἄνθρωπον καθ' ὅλου οὕτως εἶναι δίκαιον, ὡς καθαρὸν εἶναι ἀπὸ ἁμαρτίας. In terr. mot. et Laz. Hom. VI. n. 9. — *Aug.* Nat. grat. c. XXXVI. — *Optat.* II, 20. — *Greg. Magn.* in Job. v, 38. n. 39.

(1) *Pelag.* de liber. arbitr. l. III. (ap. *Aug.* de grat. Christi. c. III. n. 5.) et Epl. ad Demetriad. Epl. ad Innoc. — *Aug.* de perfect. justit. c. I sq.

(2) *Pelag.*, *Julian.*, dans un grand nombre d'écrits, selon *Mar. Merc.* subnot. in Jul. verba. c. VI. n. 2. — Cfr. *Conc. Milev.* II. (416.) c. 5. — *Aug.* gr. Christi. c. XXVI. n. 27. XXIX. n. 30.

(3) *Pelag.* Epl. ad Demetriad.

nus parfaitement obéissants à la loi (1); et la loi est aussi bien que l'Évangile un principe de sanctification (2).

Du reste, la grâce étant souvent représentée dans l'Écriture comme la condition absolue du bien dans l'homme, les Pélagiens ne pouvaient manquer de parler aussi de la grâce et d'en reconnaître la réalité, du moins à leur manière. La grâce, c'est pour eux, l'ensemble des puissances naturelles de l'homme, l'intelligence et la volonté libre (3) (*gratia naturalis*), qui sont données à l'homme sans aucun mérite antérieur de sa part; la grâce, c'est aussi la loi publiée par Moïse (4) (*gratia legis*); c'est encore l'enseignement et l'exemple du Christ (5) (*gratia Christi*); c'est la lumière que l'Esprit saint répand dans l'intelligence (6) (*gratia Spiritus Sancti*); c'est enfin le par-

(1) *Aug*. de natur. et grat. c. XXXVI.

(2) *Pelag*. serm. exhort. ad Livaniam (fragm. ap. *Mar. Merc*. commonit. sup. cœlest. c. IV. n. 3.) — *Aug*. gest. Pelag. c. III-V. — *Mar. Merc*. Quoniam lex sic mittit ad regnum cœlorum, quomodo et Evangelium. Quoniam et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, id est sine peccato. Commonit. c. I. n. I.

(3) *Aug*. gest. Pelag. c. X. n. 22. XVII. n. 41. XXIII. n. 47. XXXV. n. 61. Spirit. et lit. II. n. 4.

(4) *Aug*. Sp. et lit. XIX. n. 32. Grat. Christi, VII. n. 8. X. n. 11. XXX. n. 32. Grat. et liber. arbitr. XI. n. 23. Gest. Pelag. XXXV. n. 65. Cont. duas Epl. Pelag. IV, 5. n. 11.

(5) *Aug*. grat. Christi. XXXVIII. n. 42. XXXIX. n. 43. C. Jul. Op. imp. II, 146.

(6) *Aug*. grat. Christi. c. VII. XL. n. 44.

don des péchés commis (1), et la vie éternelle (2).

L'humanité au sein du paganisme avait eu la grâce naturelle; dans le judaïsme elle avait eu, en outre, la grâce légale; elle avait enfin, dans le christianisme, la grâce du Christ et la grâce du Saint-Esprit (3). Mais cette grâce octroyée spécialement aux Hébreux et aux chrétiens n'est autre chose qu'une instruction plus parfaite, qu'une exhortation plus pressante, qui n'agit immédiatement que sur l'intelligence (*gratia intellectus*), laquelle à son tour agit sur la volonté; tandis qu'une action immédiate de Dieu sur la volonté (*gratia voluntatis*) serait, dans le sentiment des Pélagiens, incompatible avec le libre arbitre. Outre la grâce de l'exemple et de la parole du Christ, les hommes ont aussi, par sa mort, dans la nouvelle alliance, la grâce de la rémission des péchés; mais la persévérance ultérieure dans le bien dépend de leur libre arbitre, à l'aide duquel ils peuvent éviter tout péché; ce qu'ils doivent faire, d'ailleurs, s'ils veulent parvenir au bonheur éternel. La prière n'a d'autre importance, que de faire connaître à l'homme ce qu'il doit aimer et désirer.

Les catholiques, de leur côté, soutenaient que, selon la doctrine transmise par la tradition, l'homme n'est point en état de faire le bien par la seule puis-

(1) *Aug.* grat. Christi. II. n. 2. XLVIII. n. 42. C. Julian. V, 15. n. 28. VI, 23. n. 72. C. Jul. Op. Imp. II, 227.

(2) *Aug.* grat. et lib. arbit. c. VI.

(3) *Pelag.* Epl. ad Demetriad.

sance de son libre arbitre et sans la grâce de Dieu (1). Or, la grâce de Dieu ne consiste pas seulement dans le pardon des péchés, mais encore dans un secours efficace pour éviter le péché et pour accomplir le bien (2); elle ne nous rend pas seulement plus facile le bien que nous pourrions accomplir sans elle, quoique plus difficilement; mais c'est elle qui produit en nous d'une manière absolue la puissance de l'accomplir (3); elle n'est donc point un bienfait purement extérieur, mais un principe efficace dans l'âme; il ne suffit pas qu'elle s'adresse seulement à l'intelligence, mais il faut qu'elle rende la volonté capable d'atteindre au bien; pouvoir, vouloir et faire sont également son œuvre (4); le bien que les justes de l'Ancien Testament ont accompli, ils ne l'ont accompli qu'à l'aide de cette grâce (5); quant à cette exemption de péché, que les Pélagiens affirment être nécessaire et ordinaire, dans les justes, c'est une chimère; il n'y a pas d'homme sans péché (6).

(1) *Aug.* grat. Christi c. XIV. cont. duas Epl. Pelagg. IV, 9. de Spir. et lit. XXX.

(2) *Conc. Milev. II.* (416.) c. III. — *Aug.* c. Julian. Op. imp. II, 168.

(3) *Conc. Milev. II.* Quicumque dixerit ideo nobis gratiam justificationis dari, ut quod facere jubemur per liberum arbitrium, facilius possimus implere per gratiam, tanquam etiamsi gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, anathema sit. c. V. (ap. *Labbe* T. II. Col. 1539.)

(4) *Aug.* grat. Christi (d'un bout à l'autre) Cont. Jul. Op. imp. II, 140.

(5) *Aug.* cont. duas Epl. Pelag. III, 4.

(6) *Aug.* pecc. merit. et rem. II, 3. — *Hier.* dial. adv. Pelag.

16. La doctrine de la nécessité de la grâce trouva d'autres adversaires, mais beaucoup moins éloignés de la vérité, dans les *Semi-pélagiens*, qui soutinrent que le péché originel, dont ils acceptaient d'ailleurs la réalité (1), n'avait aucunement altéré les puissances spirituelles de l'homme (2), lequel est ainsi en état de connaître et de vouloir le bien jusqu'à un certain degré, en sorte que le commencement de la foi, de la charité et des bonnes œuvres vient de lui uniquement, et qu'il n'a besoin de la grâce que pour continuer et achever le bien commencé (3).

On a cité comme semi-pélagiens Fauste de Riez, Gennade, saint Hilaire d'Arles, saint Vincent de Lérins, Sulpice-Sévère. C'est le donatiste Tychonius que Maffei regarde comme le père du semi-pélagianisme (Hist. theol. dogm. de grat. l. VIII, § 9); Garnier pense que c'est à Rufin qu'il faut faire remonter cette doctrine, et que les Semi-pélagiens marseillais l'avaient puisée dans ses traductions infidèles (*Mar. Mercator.* ed. p. 306); d'autres en accusent Vitalis de Carthage, à qui saint Augustin

Epl. adv. Ctesiph. — *Conc. Milev. II.* can. VI. VII. VIII. Le concile fait observer que la demande : *Dimitte nobis debita nostra*, n'est pas seulement une parole d'humilité, mais qu'elle est aussi une parole de vérité; qu'elle n'est pas seulement adressée à Dieu pour les autres et en leur nom, mais par chacun de nous pour lui-même.

(1) *Prosp.* Epl. ad Aug. — *Hilar.* Epl. ad Aug. int. Epl. Aug. CCXXV. CCXXVI.

(2) *Prosp.* carm. de ingrat. XLIX.

(3) Voy. *Nat. Alex.* sæc. V. diss. IV. — *Petau* Dogm. T. III. p. 322.

écrivit une lettre à cette occasion; c'est le sentiment de Noël Alexandre et de Mabillon; d'autres veulent en trouver l'origine dans saint Chrysostome, mais à tort, comme l'ont démontré les Bénédictins de Saint-Maur et Berti (Diss. IV, Sæc. V. c. 11, § 2); tout ce qu'on peut dire, c'est que saint Chrysostome ne s'exprime pas toujours sur ces matières avec toute la précision désirable.

Au reste, nous trouvons de même dans ceux des écrits de saint Augustin qui ont été composés avant l'apparition des erreurs de Pélage, des expressions qui sentent le semi-pélagianisme, mais auxquelles on ne songera pas sans doute à donner un mauvais sens, si l'on considère le temps où elles ont été employées et les adversaires qu'il s'agissait alors de réfuter (cf. Retract. I, 23); il faut appliquer la même règle de jugement aux autres écrits qui sont antérieurs à la controverse pélagienne (1).

Quant à Cassien, que la plupart des critiques regardent comme l'auteur propre du semi-pélagianisme (2), il faut observer que si l'on trouve quelquefois dans ses conférences le commencement de la foi attribué à la volonté humaine (par ex. Coll. XIII, 8), il

(1) *Aug.* Quid igitur opus est ut eorum scrutemur opuscula, qui priusquam ista hæresis oriretur, non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quæstione versari ? quod procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur. Unde factum est ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeunter attingerent. De Prædest. c. XIV. n. 27.

(2) Voy. *Noris.* Hist. Pelag. II, 2. Hist. littéraire de la France. II. p. 9. — *Tillem.* Mem. XIII. p. 916.

déclare ailleurs expressément que le commencement de la foi et de la conversion est un don de Dieu; d'où l'on peut conclure tout au plus que ses idées sur le vrai rapport de l'action divine avec l'action humaine manquent de fermeté et de consistance, ou bien qu'il s'est laissé aller dans son exposition à quelque négligence de langage.

L'adversaire capital du semi-pélagianisme fut encore saint Augustin (de Prædestin. sanct. — de Dono perseverantiæ), que ses disciples saint Hilaire et saint Prosper déterminèrent à rentrer dans la lice. Il y fut suivi par le même saint Prosper, puis par Avitus de Sienne (lib. cont. Faustum), par saint Césaire d'Arles, et par saint Fulgence de Ruspe (de incarn. et grat.). Le pape saint Célestin se déclara aussi contre le semi-pélagianisme dans plusieurs lettres aux évêques des Gaules; et l'Église de cette contrée finit elle-même par condamner cette erreur au concile d'Orange, en 529.

17. Au moyen âge nous trouvons le pélagianisme et le semi-pélagianisme répudiés partout, dans l'Église, quoi qu'en aient dit beaucoup d'écrivains, qui n'ont jamais prouvé, du reste, leurs assertions contraires. Alcuin, dans son Exposition de la foi, présente comme appartenant à la doctrine catholique ce point, entre autres, que le commencement de la foi est dû à la grâce de Dieu (Part. III, c. 32). C'est seulement dans Abailard que le pélagianisme semble vouloir renaître (1); mais saint Bernard, qui défend contre lui la doctrine de la grâce (Grat. et liber. arbit.), maintient

(1) *Abæl.* err. n. 6. Quod liberum arbitrium per se sufficiat ad aliquid bonum.

que tout le bien qui est en nous, que chacune même de nos bonnes pensées, remontent au Verbe divin comme à leur cause et à leur source (in Cantic. Serm. 32, n. 7). C'est aussi la doctrine des Scholastiques (1), et spécialement des Thomistes.

18. L'Église, au XVI[e] siècle, fut amenée par les prétentions des Réformateurs à formuler de nouveau son ancienne doctrine sur la grâce. Luther et Calvin, dans leur mouvement de réaction contre l'élément pélagien, qui avait, disaient-ils, envahi l'Église au moyen âge, s'étaient écartés de l'ancien dogme en se jetant dans l'excès opposé. Les Pélagiens avaient enseigné que le bien procède uniquement de la nature de l'homme et de la liberté, que l'homme est capable par lui-même de garder les commandements et d'éviter tous les péchés, que le commencement de la justice et la persévérance dans le bien peuvent avoir lieu sans la foi et sans la grâce; les Réformateurs enseignèrent au contraire que tout ce qui est fait hors de la foi et de l'état de grâce est péché mortel (2), que la volonté de l'homme n'est capable de rien autre chose que de pécher, que même avec la grâce elle ne peut observer les commandements; doctrines qui avaient leur prin-

(1) Voy. *Pet. Lomb.* Sent. II. dist. XXIV. sq. et ses commentateurs. — *Bonav.* centiloq. P. III. sect. XXXV. XXXVI. et Tract. de resurrectione a peccato.

(2) *Melanchth.* Esto fuerit quædam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia... non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi. Loc. comm. — *OEcolamp.* in Jes. l. IV. fol. 123. — *Bucer.* disput. Cantabr. (Opp. p. 730.) controv. c. Jung. Opp. p. 797. — *Conf. Anglic.* Art. XIII.

cipe dans la notion protestante du péché originel, et dans l'idée d'une ruine totale de la nature humaine par la chute. L'Église, après avoir renouvelé dans la sixième session du concile de Trente les anciennes décisions dogmatiques dirigées contre les Pélagiens (1), condamna les nouvelles doctrines des Réformateurs comme opposées dans un autre sens à l'enseignement invariable de la tradition (2).

Malgré ces décisions positives de l'Église, Baïus (3)

(1) Si quis dixerit, hominem suis operibus, quæ vel per humanæ naturæ, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo, anathema sit. c. I. Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit, anathema sit. c. II. (cfr. *Conc. Milev.* c. V.) Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit. c. III. (cfr. *Conc. Arausic. II.* c. VI.)

(2) Si quis dixerit, opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anathema sit. c. VII. Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit. c. XVIII. Si quis in quolibet bono opere justum saltem venialiter peccare dixerit, aut quod intolerabilius est mortaliter, atque ideo pœnas æternas mereri, tantumque ob id non damnari, quod Deus ea opera non imputat ad damnationem, anathema sit. c. XXV.

(3) *Bai.* Prop. XXXV. Omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum est. XXV. Omnia opera infidelium sunt

et Quesnel (1) renouvelèrent les erreurs des protestants; mais tous deux rencontrèrent une vive opposition, et furent bientôt condamnés par l'autorité ecclésiastique.

19. D'après l'enseignement de l'Église (2), clairement formulé, et appuyé d'ailleurs sur le langage de l'Écriture (3), Dieu agit dans la communication et dans la dispensation de la grâce en maître souverainement libre et indépendant; et il ne faut voir ici ni nécessité du côté de Dieu, ni droit d'aucune sorte du côté de l'homme. Les Pélagiens seuls soutiennent la doctrine contraire, et admettent que la grâce est donnée à tous les hommes en même mesure, et que tous y ont un droit strict en vertu de leurs mérites (4). Mais,

peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. XL. In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. XXVII. Liberum arbitrium sine gratia Dei adjutoris nonnisi ad peccandum valet.

(1) Parmi les propositions extraites de son livre anonyme : le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales, se trouvent les suivantes : XXVI. Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem. XL. Sine gratia nihil amare possumus nisi ad nostram condemnationem. XLII. Sola gratia Christi reddit hominem aptum ad sacrificium fidei; sine hoc nihil nisi impuritas, nihil nisi indignitas. LIX. Oratio impiorum est novum peccatum, et quod Deus illis concedit, est novum in eos judicium. XXXVIII. Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris. Voy. *Clem. XI.* const. LXIV. Unigenitus.

(2) *Clem.* I Cor. n. XXI. — *Mar. Vict.* in Gal. V, 4. — *Aug.* de grat. et lib. arbit. V. n. 10.

(3) *Matth.* XI, 26. sq. — *Rom.* IX, 16. 18. XI, 5. 6. — *Jacob.* I, 18, etc.

(4) *Aug.* Tria sunt, quæ maxime adversus eos (Pelagg.) ca-

tout en reconnaissant que Dieu est libre dans la dispensation de la grâce, l'Église en même temps a toujours enseigné qu'il ne refuse la grâce à personne, que tous au contraire en reçoivent une mesure suffisante pour accomplir leur salut, et que personne ne se perd autrement que par sa faute. Dieu offre à tous la grâce de la foi (1); il offre aux pécheurs la grâce du repentir et de la conversion (2), comme il offre aux justes la grâce nécessaire pour observer les commandements.

20. Quant à l'action que Dieu exerce en nous par la grâce, les docteurs de l'Église la considèrent comme venant la première, comme précédant; celle de l'homme, par le libre arbitre, suit et ne vient qu'en second lieu. C'est cette dépendance de l'opération de l'homme par rapport à l'opération divine dans l'œuvre du salut, que saint Augustin, à la suite des docteurs des âges précédents (3), s'est particulière-

tholica defendit Ecclesia : quorum est unum, gratiam Dei non secundum meritum dari; quoniam Dei dona sunt, et Dei gratia conferuntur etiam universa merita justorum, etc. De dono perseverantiæ. II. n. 4. Cfr. cont. duas Epl. Pelag. IV, 7.

(1) *Clem.* I Cor. n. VII. — *Justin.* Apol. I. n. 10. — *Iren.* IV, 39. n. 3.

(2) *Clem.* I Cor. n. VII. — *Cyp.* Epl. LII.

(3) *Clem. Alex.* Χάριτι γὰρ σωζόμεθα· οὐχ ἄνευ μέν τοι τῶν καλῶν ἔργων· ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθόν, σπουδήν τινα προςποιήσασθαι πρὸς αὐτό· δεῖ δὲ καὶ τὴν γνώμην ὑγιῆ κεκτῆσθαι, τὴν ἀμετανόητον πρὸς τὴν θήραν τοῦ καλοῦ· πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χρῄζομεν χάριτος, διδασκαλίας τε ὀρθῆς, καὶ εὐπαθείας ἁγνῆς, καὶ τῆς τοῦ Πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὁλκῆς. Str. V, I. T. III. p. 12. — *Cyr.* cat. XIII. n. 40. XVI. n. 19. (cfr. *Touttée* in Cyr.

ment efforcé de mettre en lumière; et c'est précisément l'action prévenante de la grâce (*gratia præveniens*) que l'Église eut à établir contre les Semi-pélagiens (1).

21. Les anciens docteurs, tout en élevant fort haut la puissance de la grâce, se gardent bien cependant d'y attacher l'idée d'une force nécessitante qui détruirait la liberté, et de lui attribuer un pouvoir irrésistible; on peut voir à cet égard saint Justin (2), les Alexandrins (2), saint Chrysostome (4), saint Augustin (Conf. VIII, 5), etc.; tous établissent également la force efficace de la grâce et celle du libre arbitre de l'homme, et ils cherchent à expliquer comment ces deux principes subsistent l'un près de l'autre et se maintiennent dans un rapport harmonique.

diss. III. c. VII. n. 47. sq.) — *Chrys.* Ὁ Θεὸς ἀνοίγει καρδίας, τὰς βουλομένας· ἔστι γὰρ καὶ πεπηρωμένας ἰδεῖν. Ἀλλ' ἴδωμεν ἄνωθεν τὰ εἰρημένα. Γυνή, φησί, πορφυρόπωλις, ἧς ὁ Κύριος ἤνοιξε τὴν καρδίαν, προσέχειν τοῖς λαλουμένοις ὑπὸ τοῦ Παύλου. Τὸ μὲν οὖν ἀνοῖξαι, τοῦ Θεοῦ· τὸ δὲ προσέχειν, αὐτῆς· ὥστε καὶ θεῖον καὶ ἀνθρώπινον ἦν. In Act. Hom. XXXV. n. 1.

(1) *Fulgent.* verit. præd. et grat. II, 17. — Cfr. *Greg. Magn.* in Ezech. Hom. IX. n. 2. Mor. XVI, 25. n. 30.

(2) *Justin.* Τὸ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι, οὐχ ἡμέτερον ἦν· τὸ δὲ ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἱρουμένους δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυναμέων, πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς. Apol. I, 10.

(3) *Clem.* Str. II, 15. IV. 24, VII. 3. — *Orig.* Princ. I, 8. § 4. III, 2. n. 4.

(4) *Chrys.* Ὅτι ἐν τῇ προαιρέσει κεῖται τῇ ἡμετέρᾳ, μετὰ τὴν ἄνωθεν χάριν, τὰ τῆς ἀρετῆς, καὶ τῆς κακίας. In Gen. Hom. LIV. n. 1. Cfr. in Joan. Hom. X. n. 2. 3. et souvent ailleurs. — *Aug.* Conf. VIII, 5.

Ils voient dans le bien que nous faisons l'œuvre de Dieu (1) et l'œuvre de l'homme tout à la fois, comme le montrent clairement tous les passages à l'aide desquels nous avons établi précédemment la nécessité des bonnes œuvres. Aussi l'efficacité de la grâce ne les empêche-t-elle pas de reconnaître dans l'homme un mérite réel (2), et de lui promettre une récompense (3) pour ses efforts.

22. Le moyen âge aussi garde fidèlement les décisions de l'Église contre les Pélagiens et les Semi-pélagiens relativement à la gratuité de la grâce et à sa force prévenante pour fonder la foi et les bonnes œu-

(1) *Tert.* Anim. XXI. — *Cyp.* Epl. LXXIII. — *Greg. Naz.* or. XXXVII. — *Aug.* passim. — *Leo.* Serm. XLIV. c. III.

(2) *Justin.* Apol. I. n. 10. — *Hilar.* in Ps. CXLII. n. 13. CXLIII. n. 10. — *Chrys.* Χάριν δὲ ὅταν ἀκούσῃς, μὴ νομίσῃς ἐκϐεϐλῆσθαι τὸν ἀπὸ τῆς προαιρέσεως μισθόν. Χάριν γὰρ εἶπεν, οὐχὶ τὸν ἐκ προαιρέσεως ἀτιμάζων πόνον, ἀλλὰ τὸν ἐξ ἀπονοίας ἀποτεμνόμενος τῦφον. In Rom. Hom. II. n. 3. — *Conc. Araus. II.* c. XVIII.

(3) *Clem.* Ἐλπίσαντες ὑπομεῖνωμεν, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα. II Cor. n. XI. — *Ignat.* Τὰ δεπόσιτα ὑμῶν, τὰ ἔργα ὑμῶν· ἵνα τα ἄκκεπτα ὑμων, ἄξια Θεοῦ κομίζησθε. Ad Polyc. c. VI. — *Chrys.* Τὶ οὖν ἄν τις ἐννοήσειε τῆς μετανοίας τὴν ὁδὸν, ἣν ἐχαρίσατο, διὰ τὴν ἄφατον αὐτοῦ φιλανθρωπίαν τῷ ἡμετέρῳ γένει, καὶ μετὰ τὴν τοῦ βαπτίσματος δωρεὰν τὰς ἐντολὰς τὰς θαυμαστὰς, δι' ὧν, εἰ βουληθείημεν, δυνησόμεθα τὴν παρ' αὐτοῦ ῥοπὴν ἐπισπάσασθαι. In Gen. H. XXVII. n. 1. Τοῖς γὰρ ἔργοις τίθημι (c'est Jésus-Christ qui parle) τοὺς στεφάνους, καὶ τοῖς πόνοις τὰς τιμὰς, καὶ τῷ ἱδρῶτι τὰ βραβεῖα· αὕτη παρ' ἐμοὶ σύστασις ἀρίστη, ἡ ἀπὸ τῶν ἔργων ἐπίδειξις. Cont. Anom. VIII. n. 5. — *Cyp.* Præceptis ejus et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem. De unit. XV. — *Lact.* Deus, in cujus conspectu bonum feceris, et probabit, et mercedem pietatis exsolvet. Inst. div. VI, 13.

vres; mais il n'en défend pas moins, à la suite et à l'exemple des anciens témoins de la foi, la libre coopération de l'homme; et il enseigne que le bien est en même temps l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme (1).

23. Les Scholastiques exposent longuement la question du *mérite*, dont ils s'efforcent de déterminer exactement la réalité, le fondement, le degré et l'objet.

Les bonnes œuvres, disent-ils, en tant qu'elles sont nos œuvres, méritent la vie éternelle *de congruo*; mais en tant qu'elles procèdent des principes de la grâce, elles la méritent *de condigno* (2).

La première grâce ne saurait être méritée *de condigno;* parce qu'étant le fondement du mérite, elle n'en saurait être en même temps le terme et la récompense; c'est pour cela qu'elle ne saurait non plus devenir un mérite par les œuvres subséquentes (3).

Aucun homme ne peut non plus la mériter *de condigno* pour un autre homme, puisqu'elle n'est donnée à chacun de nous que pour nous et notre propre salut éternel (4), mais on peut la mériter pour un autre *de congruo* (5); il n'y a que Jésus-Christ qui

(1) Alain s'exprime ainsi sur ce sujet : Bona autem opera proprie nostra non sunt, nisi ministerio, Dei autem auctoritate. Reg. theolog. LXXXII. exposit.

(2) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. Art. III.

(3) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. Art. V.

(4) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. Art. VI. Quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat; et ideo meritum *condigni* ultra hanc motionem non se extendit.

(5) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. Art. VI. Quia enim homo in gra-

puisse mériter pour les hommes *de condigno* (1).

Personne ne peut mériter dans le présent ni *de condigno*, ni *de congruo*, la réparation d'une faute qu'il commettra dans la suite ; on ne le peut *de condigno*, parce que la vie spirituelle se trouvant interrompue par la chute dans le péché, ce qui la rétablit actuellement dans sa première condition ne saurait être rapporté à un mérite précédemment acquis ; on ne le peut non plus *de congruo*, parce que le péché, faisant perdre la vie de la grâce, met obstacle, dans celui qui en est souillé, à l'efficacité d'un tel mérite (2).

On peut, avec la grâce, mériter un degré de grâce plus élevé, parce que cet accroissement de la grâce est compris, sinon dans la mesure, du moins dans la force du principe dont il provient, comme un arbre dépasse le volume du germe dont il est sorti sans en dépasser la puissance de développement (3).

Il faut, du reste, remarquer avec soin que les

tia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiæ proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius : licet, ajoute le saint docteur, quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cujus aliquis sanctus justificationem desiderat.

(1) *Thom.* Ibid. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiæ et auctor salutis humanæ, secundum illud ad Hebr. II, 10 : *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem* (decebat) *consummare.*

(2) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. Art. VII.

(3) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. Art. VIII.

Scholastiques n'admettent le mérite dans l'homme qu'en vertu d'un engagement volontaire de la part de Dieu, qui n'est jamais, par conséquent, notre débiteur proprement dit, mais qui se doit à lui-même de remplir les conditions de l'ordre qu'il a établi (1). Cette doctrine est exposée et soutenue par Eckius comme étant la doctrine ancienne de l'Église catholique (2).

24. Les Réformateurs ne pouvaient, d'après l'idée qu'ils s'étaient faite de la liberté de l'homme, accepter l'ancienne doctrine de la coopération de l'homme avec la grâce prévenante, telle qu'elle était reçue dans l'Église. Les Luthériens refusèrent de reconnaître dans l'homme même la moindre part d'action (3), ce qui est exprimé en termes rigoureux dans la formule de Concorde, en vue d'exclure plus sûrement l'odieuse doctrine du synergisme. Les Calvinistes, au contraire, crurent devoir attribuer à la volonté de l'homme, transformée par la grâce, une certaine faculté de

(1) *Thom.* I, 2. qu. CXIV. Art. I. Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

(2) Loc. comm. c. V. de fide et opp. Prop. I. Opera esse meritoria vitæ æternæ divina præordinatione et gratia Dei acceptante.

(3) *Luther.* In spiritualibus et divinis rebus, quæ ad animæ salutem spectant, homo est instar statuæ salis, in qua uxor patriarchæ Loth est conversa, imo est similis trunco et lapidi statuæ vita carenti; quæ neque oculorum, oris aut ullorum sensuum cordisque usum habet. In Gen. XIX. — *Formul. Conc.* epit. I. Pecc. or. Negat. n. VI. — *Solid. Declar.* I. P. O. n. 23.

coopération (1); seulement ils n'entendirent pas que cette coopération fût libre, mais ils la regardèrent comme nécessitée par la grâce.

La doctrine luthérienne, que Dieu seul agit dans l'œuvre du salut, poussée à ses dernières conséquences, ne différerait plus en rien du décret absolu des Calvinistes, comme en conviennent, du reste, plusieurs théologiens luthériens. Ils ont cru, il est vrai, échapper à cet abîme d'erreur en retenant cet ancien point de doctrine, que l'on peut résister à la grâce (2). Mais ils devaient, d'après leurs principes, soutenir, non pas seulement que l'homme peut *bien*, sans doute, résister à la grâce, mais encore qu'il *ne* peut rien de plus *que* résister à la grâce; d'où il suivrait que Dieu ne nous sauve pas, ou qu'il ne nous sauve qu'en contraignant notre volonté. C'est dans la doctrine calviniste de la prédestination que trouve naturellement sa place l'idée qui attribue à la grâce une efficacité absolue et irrésistible; du reste, il est assez clair que, dans aucun des systèmes proposés par les réformateurs il ne saurait être question d'un mérite qui provienne de l'homme.

Le concile de Trente, au contraire, déclare, conformément à l'ancienne doctrine transmise par la tradition, que l'homme, relativement à l'action de la grâce, n'est rien moins que purement passif; qu'il est au contraire parfaitement libre et qu'il dépend de lui d'agir en coopération avec la grâce, ou bien de ne point coopérer à la grâce, et d'opposer une ré-

(1) *Calvin.* Inst. II, 3. n. 6. — *Conf. Helv.* I. c. IX.
(2) Voy. *Kœlner.* symbolique. P. I. p. 658.

sistance positive à son action (1). Le concile déclare, en conséquence, que le bien n'est pas seulement l'œuvre de Dieu, mais qu'il est aussi l'œuvre de l'homme, et qu'il a pour l'homme, sous ce rapport, le caractère d'un mérite réel et proprement dit (2).

25. On ne comprend pas comment, après ces décisions si expresses des Pères de Trente, les Jansénistes ont pu avoir la pensée de soutenir que la grâce est irrésistible; ils l'ont fait cependant, et cela en termes si explicites et d'une manière si ouverte (3), qu'on a

(1) Sess. VI. c. IV. Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet; neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit.

(2) Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum; anathema sit. Can. XXXII.

(3) *Jansen.* Medicinale Christi adjutorium in hoc cum physica prædeterminatione convenit, quod officium prædeterminandi voluntatem ei vere competat... Non hoc aliter facit, quam voluntatem inclinando, applicando, determinando, et quia prævenit ipsam voluntatis prædeterminationem etiam prædeterminando, non solum moraliter, sed vera, reali et physica determinatione. L. VIII. de gratia Salv. c. VI. Perspicue intelligitur, tantopere esse necessariam istam delectationis divinæ gratiam, quando cum terrenarum rerum tentationibus ac delectationibus dimicamus, ut nisi major fuerit, quam terrena, qua noster affectus detinetur, fieri non possit, quin

lieu d'en être profondément surpris. Ils crurent, il est vrai, sauver l'idée de la liberté en présentant la nécessité qu'ils attribuaient à la grâce comme une délectation céleste prépondérante de sa nature, comme un attrait spirituel, contre lequel tous les attraits terrestres sont impuissants (*delectatio victrix*). Ils prétendaient que cette nécessité irrésistible ne détruisait ni la possibilité, ni la réalité du mérite, parce que, disaient-ils, la seule condition du mérite, c'est l'exemption de contrainte (2), erreur que l'on rencontre déjà dans Bradwardin (*d'Argentré* 1, 324). Ils soutenaient aussi que Dieu ne donne point à tous la grâce nécessaire; qu'il ne donne point aux infidèles et aux pécheurs la grâce nécessaire pour la conversion, qu'il ne donne pas en tout temps aux justes la grâce nécessaire pour l'observation des commandements. Il faut remarquer relativement à ce dernier point que les Protestants l'avaient déjà positivement enseigné, et qu'on trouve une doctrine à peu près semblable dans le docteur Jean de Méricourt (1347), qui soutint qu'il

propriæ voluntatis infirmitate vincamur. Major enim delectatio nunquam sane delectatione minore superabitur, sed eam sequetur animus, quæ magis eum afficiendo suavitate detinuerit. Ibid. IV, 6. — *Quesn.* Prop. XIII. Quando Deus vult animam salvam facere et eam tangit interioris gratiæ suæ manu, nulla voluntas humana ei resistit. XVI. Nullæ sunt illecebræ, quæ non cedant illecebris gratiæ, quia nihil resistit Omnipotenti. XIX. Dei gratia nihil aliud est, quam omnipotens ejus voluntas.

(2) *Jansen.* Prop. III. Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.

peut y avoir une passion tellement violente, que la volonté ne puisse y résister, même avec le secours de la grâce la plus efficace (*d'Argentré* I, 344).

26. La doctrine de l'antiquité, que nous trouvons admise aussi par les Scholastiques, enseigne qu'Adam, avant son péché, avait besoin de la grâce pour parvenir à la béatitude (1); Baïus soutint, au contraire, que l'homme dans son état originel n'avait eu besoin d'aucune grâce, et qu'il lui eût suffi de rester fidèle à Dieu pour avoir droit à la vie éternelle et pour la recevoir uniquement comme fruit de ses œuvres, et par conséquent à titre de strict mérite (2); il enseigna aussi qu'après la chute, c'est la vertu seule de l'homme et la conformité de ses actes avec la loi, et nulle-

(1) *Thom.* P. I. qu. XCV. Art. IV.

(2) Prop. II. Sicut opus malum ex natura sua mortis æternæ meritorium, sic opus bonum ex natura sua vitæ æternæ est meritorium. III. Et bonis angelis et primo homini, si in statu illo perseverasset usque ad ultimum vitæ, felicitas esset merces et non gratia. IV. Vita æterna homini integro et angelo promissa fuit intuitu bonorum operum, et bona opera ex lege naturæ ad illam consequendam per se sufficiunt. XI. Quod pie et juste in hac vita mortali usque in finem conversati vitam consequimur æternam, id non proprie gratiæ Dei, sed ordinationi naturali statim initio creationis constitutæ, justo Dei justi deputandum est. Neque in hac retributione bonorum ad Christi meritum respicitur, sed tantum ad primam institutionem generis humani, in qua lege naturali constitutum est, ut justo Dei judicio obedientiæ mandatorum vita æterna reddatur. XIII. Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea præstatur obedientia legi. Ibid. XV. XVII.

ment le principe supérieur de la grâce et de la vertu du Saint-Esprit, avec laquelle ces actes sont accomplis, qui sont pris en considération et qui déterminent leur valeur pour la vie éternelle. Quant aux Jansénistes, ils admirent, il est vrai, la réalité d'une grâce dans Adam avant la chute; mais cette grâce ne produisait, disaient-ils, que des mérites humains (1).

27. Il nous faut, en terminant, dire un mot des opinions qui se sont élevées dans l'école sur la distinction de la grâce *suffisante* et de la grâce *efficace*. Qu'il y ait une grâce purement suffisante, ce fut, bien que l'expression soit nouvelle, la foi de l'Église dans tous les temps; et c'est d'ailleurs une conséquence irrécusable de ce fait trop bien prouvé par l'Écriture, par la tradition, et par l'expérience journalière, que l'homme résiste souvent à la grâce, et qu'il n'accomplit pas toujours ce pour quoi elle lui est donnée. Mais quels sont les rapports de la grâce suffisante avec la grâce efficace; voilà ce qui a, plus tard, excité dans l'école de vives controverses. D'après les Thomistes, la grâce suffisante est celle qui donne à l'homme le *pouvoir* d'agir, sans lui donner l'*action* elle-même; la grâce efficace, celle qui lui donne l'action. Selon Molina (Concord. qu. XIV, art. XIII, disput. XL), la grâce efficace est celle avec laquelle la volonté *veut* en effet agir, *vouloir* qui seul la distingue de la grâce suffisante. Un décret de deux généraux de la compagnie de Jésus, le P. Aquaviva et le P. Mutio Piccolomini, défendit aux jésuites de con-

(1) Prop. XXXIV. Gratia Adami non producebat nisi merita humana.

tinuer à enseigner cette opinion (Cfr. *Tournely*, de Gratia). D'après Suarez, la grâce efficace est celle que Dieu donne à l'homme dans une circonstance où il prévoit, au moyen de la *science moyenne*, que l'homme aura la volonté d'agir avec la grâce (Congruisme); et la grâce suffisante, celle que Dieu donne dans le cas où il prévoit que l'homme n'aura pas la volonté d'y coopérer.

On voit assez qu'il ne saurait être question de grâce purement suffisante dans le système des réformés et des Jansénistes, puisqu'ils soutiennent que la grâce est irrésistible.

§ II. — Économie de la justification.

A. ÉTABLISSEMENT DE L'ÉTAT DE GRACE.

1. Nature positive de la justification. — 2. Doctrine des Réformateurs sur la justification. — 3. Doctrine du concile de Trente. — 4. Doctrine des Sociniens. — 5. La grâce peut croître, diminuer et se perdre. — 6. Incertitude de l'état de grâce.

B. LA PRÉDESTINATION.

7. Doctrine de la prédestination. — 8. Nombre des prédestinés. — 9. Doctrine de la prédestination *absolue*, ou Prédestinatianisme.

1. Les anciens Pères conçoivent la justification comme s'accomplissant positivement dans l'âme, par l'action de la grâce qui y détruit réellement le péché et y établit la justice. On le voit assez clairement déjà par la manière dont ils décrivent les magnifiques effets du christianisme, par les expressions solennelles dont ils se servent pour désigner la justification, qu'ils appellent une purification, une régénération,

une création nouvelle, par l'efficacité qu'ils attribuent au baptême, d'effacer réellement le péché. Pas un seul d'entre eux ne suppose que les péchés demeurent dans l'homme justifié, avec cette différence seulement qu'ils ne lui sont plus imputés, ou qu'ils sont, pour ainsi dire, couverts par la grâce; tous, au contraire, enseignent formellement que les péchés sont anéantis, et qu'il se fait dans l'homme lui-même un changement positif et une rénovation (1). Selon Clément d'Alexandrie, l'homme par la justification devient saint à la ressemblance de Dieu; il est uni avec le Saint-Esprit, pénétré par lui (Str. vii, 14), et pour ainsi dire divinisé (vii, 1, 16). Saint Augustin cherche expressément à prévenir les fidèles contre l'idée que les mots *couvrir le péché* signifient dans l'Écriture que le péché subsiste après la justification (2). Théo-

(1) *Barn.* Ἐπεὶ οὖν ἀνακαινίσας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν, ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παίδων ἔχειν τὴν ψυχὴν, ὡς ἂν καὶ ἀναπλασσόμενος αὐτὸς ἡμᾶς, etc. n. vi. — *Clem.* Θεοειδὴς, καὶ θεοείκελος ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχήν. Strom. vi, 9. T. iii. p. 260. — *Cyr.* Μορφοῦταί γε μὴν ἐν ἡμῖν ὁ Χριστὸς, ἐνιέντος ἡμῖν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος θείαν τινα μόρφωσιν, δι' ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης. Οὕτω γὰρ, οὕτω ταῖς ἡμετεραῖς ἐμπρέπει ψυχαῖς, ὁ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός· ἀναμορφοῦντος ἡμᾶς, ὡς ἔφην, τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δι' ἁγιασμοῦ πρὸς αὐτόν. In Is. l. iv. or. ii. T. ii. p. 591. ed. *Aubert.* — *Chrys.* Ὄντως γὰρ μεγάλη τοῦ βαπτίσματος ἡ δύναμις· ἄλλους ἀντ' ἄλλων ποιεῖ τοὺς μετασχόντας τῆς δωρεᾶς· οὐκ ἀφίησιν εἶναι ἀνθρώπους τοὺς ἀνθρώπους. Ποίησον τὸν Ἕλληνα πιστεῦσαι, ὅτι μεγάλη τοῦ Πνεύματος ἡ δύναμις, ὅτι μετέπλασεν, ὅτι μετεῤῥύθμισε. In Act. Hom. xxiii. n. 3. Διὰ τοῦτο κατῆλθεν ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱὸς, ἵνα σε θεὸν ποιήσῃ κατὰ δύναμιν τὴν ἀνθρωπίνην. In Act. Hom. xv. n. 4.

(2) Cooperta sunt peccata, tecta sunt, abolita sunt... Nec

doret n'admet pas non plus que cette expression suppose la persistance du péché ; il l'explique au contraire de la disparition du péché jusque dans ses dernières traces (1).

Les Réformateurs sont les premiers qui aient conçu la justification, non pas comme un état intérieur de l'homme, mais comme quelque chose d'extérieur, comme une bienveillance de Dieu à l'égard de l'homme, laquelle le porte à regarder l'homme comme juste, à ne plus lui imputer ses péchés, qui, du reste, subsistent toujours, et à lui imputer, au contraire, la justice de Jésus-Christ; telle est la doctrine des Luthériens (2), et aussi celle des Réformés (3), lesquels, d'ailleurs, parlent quelquefois, comme Calvin (4),

sic intelligatis quod dixit, peccata cooperta sunt, quasi ibi sint et vivant. In Ps. XXXI. En. II. n. 9.

(1) Τοσαύτῃ γὰρ περὶ αὐτοὺς χρῆται φιλοτιμίᾳ, ὡς μὴ μόνον ἀφεῖναι, ἀλλὰ καὶ καλύψαι τὰς ἁμαρτίας, καὶ μηδὲ ἴχνη τούτων καταλιπεῖν. In Ps. XXXI. 2.

(2) *Conf. Aug.* IV. VI. X. — *Apol.* III. n. 186. — *Form. Conc.* epit. art. III. affirm. n. 4. 5, etc. — *Solid. Declar.* art. III. de justitia fidei. n. 6 sq., v. de lege et evangelio. n. 22. — *Art. Smalcald.* P. II. I.

(3) *Conf. Helvet. I.* c. XV. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat, imputat autem justitiam Christi pro nostra. — *Conf. Gall.* c. XVII. XVIII. — *Conf. Anglic.* art. XI. — *Conf. Belgic.* art. XXII. XXIII.

(4) *Calvin.* Justitiæ imputatione nos absolvit, ut pro justis in Christo censeamur, qui in nobis non sumus. Instit. III, 11. n. 3. (Cfr. 2). Ailleurs, il dit : Interim tamen agnosco, Jesum Christum non modo nos justificare tectis omnibus nostris delictis et peccatis, sed etiam suo spiritu nos sanctificare, adeo, ut hæc duo (nempe obtinere gratuitam remissio-

d'une sanctification positive et réelle, et ne sont point partout d'accord avec eux-mêmes. Comme un excès attire souvent l'excès opposé, Osiander et ses adhérents prétendirent que la justification n'a point lieu, simplement par voie d'imputation et de déclaration, mais que la justice de Jésus-Christ vient habiter formellement et substantiellement en nous, et que sa nature divine vient, pour ainsi dire, se répandre dans l'homme, doctrine que Calvin ne combattit pas moins vivement que les Luthériens (Cfr. la formule de Concorde).

Le concile de Trente déclare, en opposition à toutes ces erreurs, que, selon la doctrine catholique, la justice de l'homme justifié est quelque chose de réel et de véritablement inhérent à son âme; et aussi que cette justice vient de Dieu et de Jésus-Christ, mais qu'elle n'est pas la justice même de Jésus-Christ formellement présente en nous (1).

2. Quant à la manière dont s'opère la justification, voici comment les Luthériens l'expliquaient : Pendant que l'homme est effrayé jusqu'au désespoir par

nem peccatorum et formari ad sanctam vitam) a se mutuo divelli et separari non possint. Brevis confessio in Opp. T. IX. Amstelod. p. 91.

(1) Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhæreat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; anathema sit. Sess. VI. Can. XI. Si quis dixerit, homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit justificari, aut per eam ipsam formaliter justos esse; anathema sit. Ibid., Can. X.

la pensée de la loi, dont il a clairement conscience que l'accomplissement lui est impossible, la grâce lui est annoncée au nom de Jésus-Christ. Or il suffit qu'il mette toute sa confiance dans cette grâce, et qu'il croie fermement que Dieu est réconcilié avec lui, en considération de Jésus-Christ, pour qu'il soit à l'instant justifié (1), c'est-à-dire considéré comme juste, sans l'être en réalité (2). Dieu opère dès lors dans l'homme toutes les bonnes œuvres, mais sans l'homme,

(1) Sic igitur docemus hominem justificari, ut supra diximus, cum conscientia, territa prædicatione pœnitentiæ, erigitur et credit se habere Deum placatum propter Christum. Hæc fides imputatur pro justitia coram Deo. Et cum hoc modo cor erigitur et vivificatur fide, concipit Spiritum Sanctum, qui renovat nos, ut legem facere possimus, ut possimus diligere Deum, verbum Dei, obedire Deo in afflictionibus, ut possimus esse casti, diligere proximum, etc. Hæc opera etsi adhuc a perfectione legis procul absint, tamen placent propter fidem, qua justi reputamur, quia credimus nos propter Christum habere placatum Deum. *Apol.* III. n. 171.

(2) *Solid. Declar.* III. de justitia fidei. § 15. Per fidem propter obedientiam Christi justi pronuntiantur et reputantur, etiamsi ratione corruptæ naturæ suæ adhuc sint maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt (cfr. 22). Et n. 55. Cum igitur in ecclesiis nostris apud theologos Augustanæ confessionis extra controversiam positum sit, totam justitiam nostram extra nos et extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitatem quærendam, eamque in solo Domino nostro Jesu Christo consistere, dextre considerandum est, qua ratione Christus in negotio justificationis nostræ, neque in divina neque in humana natura, sed in tota ipsius persona consistat, quippe qui ut Deus et homo in sola sua tota et perfectissima obedientia est nostra justitia.

toute coopération de la part de l'homme étant impossible (1). Calvin soutient la même doctrine quant aux points essentiels; seulement il fait précéder la foi, et suivre le repentir (Inst. III, 3 n. 1); mais il n'admet l'une et l'autre que dans les prédestinés; et, ces conditions remplies, il exige plus strictement encore que les Luthériens, comme condition essentielle de la justification, que l'on se croie justifié (2). D'après Zwingle, la justification commence lorsque le pécheur commence lui-même à désespérer de son état et à voir clairement qu'il faut mettre en Dieu toute sa confiance; et lorsque cet abandon de lui-même et cette confiance sont arrivés à leur terme, la justification est elle-même consommée (3). Or, la présence de cette foi dans l'âme se reconnaît par le sentiment, comme l'état de santé dans le corps, par le bien-être qu'il détermine (4).

(1) *Form. Conc.* epit. I. P. O. Negat. n. VI. — *Solid. Declar.* I. P. O. n. 23.

(2) Inst. III, 2. n. 7. et souvent ailleurs. — *Conf. Belg.* c. XXIII. — *Catech. Heidelberg.* qu. 60.

(3) Tunc enim nascitur, quum homo sibi desperare incipit, ac soli Deo fidendum esse, videre. Absoluta vero est, cum se homo totum abjecit et ante solam Dei misericordiam projecit, sed hoc pacto, ut de ipsa propter Christum pro nobis impensum nihil diffidat. Vera et falsa Relig. comm. de clavib. p. 230. T. III. ed. Schuler.

(4) Fides christiana res est, quæ in anima credentium sentitur sicut valetudo in corpore. Hanc quisque facile sentit iniqua sit, an æqua. Sic, qui christianus est, sentit, ut mens propter peccatorum onus male habeat, et contra sentit, quam bene habeat, cum remedii in Christo certa est. Ver. et fals. Relig. comm. de christ. Relig. Vol. III. p. 198. ed. Schuler.

3. Selon la doctrine catholique, telle qu'elle est exposée dans le concile de Trente (Sess. VI), « le commencement de la justification dans les adultes doit être rapporté à la grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire à sa vocation, par laquelle ils sont appelés sans aucun mérite de leur part; afin qu'au lieu que leurs péchés les éloignaient de Dieu, sa grâce, en les excitant et les aidant, les dispose à se convertir à lui pour leur justification par un consentement et une coopération libre à cette même grâce; en sorte que, quand Dieu vient à toucher le cœur de l'homme par la lumière du Saint-Esprit, il n'est pas vrai que l'homme soit absolument sans action en recevant cette inspiration, puisqu'il peut même la rejeter, quoiqu'il soit vrai que sans la grâce de Dieu il ne peut se porter par le libre arbitre de sa volonté vers la justice. C'est pourquoi, lorsqu'il est dit dans les livres saints : *convertissez-vous à moi, et je me tournerai vers vous*, nous sommes avertis que nous sommes libres; et lorsque nous répondons : *Seigneur, convertissez-nous à vous, et nous serons convertis*, nous reconnaissons que c'est la grâce de Dieu qui nous prévient » (cap. v).

« Or, les adultes se disposent à la justice, lorsque, excités et aidés par la grâce de Dieu et concevant la foi par l'ouïe, ils se portent librement vers Dieu, croyant et tenant pour véritables les choses que Dieu a révélées et promises, et celle-ci avant tout, que c'est Dieu qui justifie le pécheur par sa grâce en vertu de la rédemption de Jésus-Christ; puis, connaissant qu'ils sont pécheurs, et étant utilement ébranlés par la crainte de la justice divine, ils passent de

cette crainte à la considération de la miséricorde de Dieu, s'élèvent à l'espérance, par la confiance que Dieu les traitera avec miséricorde pour l'amour de Jésus-Christ, et commencent à l'aimer comme source de toute justice; par quoi ils sont portés à concevoir contre leurs péchés une certaine haine et détestation, c'est-à-dire le sentiment de pénitence qui doit précéder le baptême; enfin ils prennent la résolution de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements de Dieu» (cap. VI).

« Cette disposition ou préparation est suivie de la justification même, qui n'est pas seulement la rémission des péchés, mais aussi la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons de Dieu... La cause formelle de la justification est la justice de Dieu; non la justice par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous rend justes, c'est-à-dire, dont il nous gratifie pour nous renouveler dans l'intérieur de notre âme. Ainsi, non-seulement nous sommes réputés justes, mais nous sommes avec vérité nommés tels et le sommes en effet, recevant en nous la justice, chacun selon sa mesure, comme il plaît à l'Esprit saint de la déterminer et suivant la disposition propre de chacun et sa coopération » (cap. VII).

« L'homme, ainsi justifié et devenu l'ami et le serviteur de Dieu, avance de vertu en vertu, et se renouvelle de jour en jour,... par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, et va toujours croissant dans la justice par l'accomplissement des bonnes œuvres faites avec et par la foi » (cap. X).

4. Dans la doctrine des Sociniens, la justification a pour conditions la confiance aux promesses et à l'intercession de Jésus-Christ, et l'observation de sa loi morale. C'est sur ce fondement de la vie morale que repose, d'après eux, la justification, qui n'est autre chose que l'absolution, par la sentence de Dieu, de l'homme coupable de péché (1).

5. Tous les Pères admettent que la justice par laquelle l'âme est agréable à Dieu, n'est point égale dans tous les hommes (2); mais qu'elle est susceptible de croître et de diminuer pendant la vie (3), selon la mesure de grâce que l'homme reçoit du Saint-Esprit, et le degré de bonne volonté selon lequel il y coopère. Tous enseignent aussi que l'homme, une

(1) *Socin.* de justific. (in Bibl. FF. Pol. T. I) de fid. et opp. — *Catech. Racov.* qu. 452 sq.

(2) *Orig.* In Ecclesia licet omnes intra unam fidem contineantur, atque uno baptismate diluantur, non tamen unus omnibus atque idem profectus est, sed unusquisque in suo ordine. In Gen. Hom. II. n. 3. — *Pacian.* ad Sympr. Epi. III. n. XXI. — *Hier.* in Eccl. II, 7 etc.

(3) *Clem.* Ὁ δὲ ἐν τῷ σώματι καθαρισμὸς τῆς ψυχῆς πρώτης πρώτος, οὗτός ἐστιν, ἡ ἀποχὴ τῶν κακῶν· ἣν τινες τελείωσιν ἡγοῦνται· καί ἐστιν ἁπλῶς τοῦ κοινοῦ πιστοῦ, Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος, ἡ τελείωσις αὕτη· τοῦ δὲ Γνωστικοῦ μετὰ τὴν ἄλλοις νομιζομένην τελείωσιν, ἡ δικαιοσύνη, εἰς ἐνέργειαν εὐποιΐας προβαίνει· καὶ ὅτῳ δὴ ἡ ἐπίτασις τῆς δικαιοσύνης εἰς ἀγαθοποιΐαν ἐπιδέδωκεν, τούτῳ ἡ τελείωσις ἐν ἀμεταβόλῳ ἕξει εὐποιΐας καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Θεοῦ διαμένει. Strom. VI, 7. T. III. p. 244 sq. — *Lact.* Per hos gradus ad summum culmen justitia procedit. Primus est virtutis gradus, malis operibus abstinere; secundus, etiam malis verbis; tertius, etiam cogitatione rerum malarum. Inst. VI, 13. — *Fulgent.* ad Monim. II, 8.

fois justifié, peut retomber dans le péché et perdre la grâce qui l'a rendu juste et saint (1); tous admettent de même que le juste qui est tombé peut se relever de nouveau par la pénitence (2). Cette doctrine est fidèlement maintenue par les théologiens du moyen âge.

Toutefois, quelle que soit la clarté avec laquelle elle est exprimée dans l'Écriture, et quelle que soit aussi sa conformité avec la droite raison, cela n'a pas suffi pour l'empêcher d'être attaquée et contredite à différentes époques. Jovinien enseigna autrefois l'inamissibilité de la justice (3); Évagre de Pont attribua aux âmes parfaites un état absolu d'ἀπάθεια (4); les Manichéens attribuaient aussi à ceux d'entre eux qu'ils appelaient les élus, une absolue impeccabilité (5); les Priscillianistes croyaient qu'arrivés à l'é-

(1) *Herm.* Sim. IX, 17. — *Clem.* Τὸν δὲ αὖ κακίᾳ ἡσθέντα συνεῖται οἷς εἵλετο συνεχώρησαν (αἱ ἐντολαί)· πάλιν τε αὖ, τὴν βελτιουμένην ἑκάστοτε ψυχὴν εἰς ἀρετῆς ἐπίγησιν (ἐπίκτησιν), καὶ δικαιοσύνης αὔξησιν, βελτίονα ἀπολαμβάνειν ἐν τῷ παντὶ τὴν τάξιν, κατὰ προκοπὴν ἑκάστην ἐπεκτεινομένην εἰς ἕξιν ἀπαθείας, ἄχρις ἂν καταντήσῃ εἰς ἄνδρα τέλειον, τῆς γνώσεώς τε ὁμοῦ καὶ κληρονομίας ὑπεροχήν. Strom. VII, 2. T. III. p. 392. — *Fulg.* ad Monim. II, 8.

(2) *Chrys.* Προσίεται αὐτοὺς λέγων· Τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, δεικνὺς, ὅτι μετὰ τὴν ἐσχάτην διαφθορὰν δυνατὸν πάλιν ἄνωθεν μορφωθῆναι τὸν Χριστὸν ἐν ἡμῖν· οὐ γὰρ θέλει τὸν θάνατον τοῦ ἁμαρτωλοῦ, ὡς τὸ ἐπιστρέψαι καὶ ζῆν αὐτόν. In Theod. laps. I. n. 8.

(3) *Hier.* cont. Jov. l. I. p. 146. T. IV. p. II. ed. *Mart.* — *Aug.* Hær. LXXXII.

(4) *Hier.* Epl. XLIII. ad Ctesiph. adv. Pelagg.

(5) *Hier.* Epl. ad Ctesiph. cit. — Voy. sur cette impecca-

tat de perfection, ils pouvaient, sans en déchoir, se livrer à toutes sortes de dissolutions (1); les Messaliens croyaient et enseignaient que pour les parfaits, il n'y a plus de péché (2). Ce fut aussi la doctrine des Cathares (3) et des Fratricelles (4); et au temps de Hugues de Saint-Victor il y eut des théologiens qui prétendirent que la charité est inamissible; le savant religieux les réfute dans son Traité des sacrements (lib. II, P. XIII, c. XI). La même opinion fut soutenue, en 1209, par les partisans d'Amalric de Bena (*d'Argentré* I, 25). L'inamissibilité de la justice fut un des articles capitaux du système religieux des Anabaptistes.

On retrouve cette doctrine chez les Calvinistes, et le synode de Dordrecht (1618-1619) l'a sanctionnée solennellement contre les Arminiens (Cf. *Bossuet*, Hist. des variations, liv. XIV. n. 20-56). Les réformateurs enseignèrent, d'ailleurs, qu'il n'y a point de progrès et d'accroissement possible dans la justice.

Le concile de Trente déclare (Sess. VI), contre toutes ces erreurs, d'un côté, que l'état de justice est susceptible d'accroissement par la grâce de Dieu et la fidèle coopération de l'homme (Can. XXIV, cap. X); et d'autre part, que la persévérance dans la justice reçue ne peut avoir lieu que par une grâce spéciale (Can.

bilité *Aug.* Mor. Manich. II, 13. n. 29. 30. II, 19. n. 68 sqq.

(1) *Hier.* ad Ctesiph.

(2) *Timoth.* adv. Messal. (in *Cot.* Mon. Eccl. Gr. T. III). — *Joan. Dam.* adv. Messal. (in *Cot.* Mon. Eccl. Gr. T. I).

(3) *Trithem.* Chronic. Hirsaug. ann. 1163.

(4) *Trithem.* Chronic. Hirsaug. ann. 1299.

XXII); il rejette, d'ailleurs, l'idée que la justice soit par elle-même inamissible, et le justifié, constitué dans un état d'absolue impeccabilité (1). Le concile sanctionne ensuite de nouveau la doctrine de l'antiquité sur la possibilité, pour celui qui est tombé dans le péché depuis le baptême, de se relever par la pénitence (2).

6. Bien que les anciens cherchent à maintenir et à inspirer une vive confiance en Jésus-Christ et l'espérance du salut, on ne les voit nulle part exprimer l'opinion que l'homme doive ou puisse jamais être parfaitement assuré de son état de grâce dans le présent ou de sa persévérance dans l'avenir. Les Scholastiques ne disent non plus rien de semblable; ils s'appliquent, au contraire, à démontrer que cet état de grâce ne saurait être l'objet d'une connaissance certaine, puisque l'action divine, qui est le principe de notre sanctification, ne peut être connue avec une entière certitude (3). On ne peut donc se croire en état de grâce que par voie de simple conjecture, lors même qu'on

(1) Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse justificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio...; anathema sit. Can. XXIII.

(2) Si quis dixerit eum, qui post baptisma lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere, aut posse quidem, sed sola fide, amissam justitiam recuperare sine sacramento Pœnitentiæ, prout sancta Romana et Universalis Ecclesia, a Christo Domino et ejus apostolis edocta, hucusque professa est, servavit et docuit; anathema sit. Can. XXIX.

(3) *Thom.* I, 2. qu. CXII. art. V.

ne se sent coupable d'aucun péché mortel, et qu'on a conscience d'être résolu de ne point offenser Dieu, de mépriser les choses de la terre et de n'estimer que celles du ciel.

Amalric ou Amaury de Bena, professeur de l'université de Paris, s'écartant de cette doctrine, prétendit, au XIIe siècle, que chacun doit croire qu'il est véritablement membre de Jésus-Christ (1). Les Réformateurs enseignèrent la même doctrine, et Calvin fit dépendre, plus que tous les autres, la justification, de la confiance avec laquelle chacun croit à la réalité dans le présent et à la persistance dans l'avenir de son état de justice (2); car Luther et les Luthériens, tout en exigeant cette condition pour la justification actuelle, ne faisaient pas dépendre la persévérance dans la justice, de la certitude d'y persévérer.

Le concile de Trente enseigne, au contraire, que la foi justifiante ne consiste pas uniquement dans la confiance que nos péchés nous sont remis à cause de Jésus-Christ (Can. XII); que personne n'est justifié pour croire fermement et certainement qu'il est justifié; que la confiance ferme et assurée d'être justifié n'est point une condition nécessaire de la justification; que personne n'a la certitude absolue, à moins qu'il ne l'ait appris par une révélation expresse, qu'il est

(1) *Guilhelm. Armoricus.* de vitâ et gest. Philipp. Aug. ad ann. 1209.

(2) Egregia vero salutis fiducia nobis relinquitur, si ad praesens momentum nos esse in gratia conjectura morali aestimamus, quid in crastinum sit futurum, nescimus. Inst. III, 2. n. 40.

présentement en état de grâce, et encore moins qu'il y persévèrera jusqu'à la fin (1).

7. Nous ne trouvons nulle part dans les Pères la foi à la prédestination niée ou révoquée en doute. Cette foi est trop positivement exprimée dans l'Écriture, et surtout dans saint Paul; elle est en même temps trop clairement contenue dans l'idée de Dieu et de son éternité, pour que personne dans l'Église ait pu songer à l'attaquer. Bien que les Pères des premiers temps se contentent d'en reconnaître la réalité (2), on voit cependant se produire de très-bonne heure la question du *comment* et du *pourquoi* de la prédestination, et celle du rapport qu'elle peut avoir avec les actions futures de l'homme prévues par la science infinie de Dieu; et déjà saint Irénée et presque tous les autres Pères des premiers siècles admettent que Dieu prédestine à la béatitude ceux dont il a prévu les mérites futurs (3). Saint Augustin rejette

(1) Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla hæsitatione propriæ infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa; anathema sit. Can. XIII. Si quis dixerit, hominem a peccato absolvi ac justificari eo quod se absolvi ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum; et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici; anathema sit. Can. XIV. Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit; anathema sit. Can. XVI.

(2) *Clem.* I Cor. n. 38. — *Polyc.* (dans le récit de son martyre. n. XIV). — *Clem.* Strom. VII, 1.

(3) *Justin.* Apol. I. n. 44. 45. Tryph. n. XVI. — *Iren.* IV, 39.

cette idée et prétend que la prédestination ne se fonde point sur la prévision des mérites, mais que les mérites sont fondés au contraire sur la prédestination : ce n'est pas, dit le saint docteur, parce qu'il a prévu que nous le choisirions, que Dieu nous a choisis; mais c'est parce qu'il nous a choisis, qu'il a prévu que nous le choisirions (1). Saint Fulgence suit à cet égard le sentiment de saint Augustin, dont la doctrine est aussi celle du concile de Valence en 855 (Can. III), et celle de saint Thomas (P. I, qu. XXIII, art. V).

8. L'idée de la prédestination implique par elle-même qu'il y a un nombre déterminé de prédestinés. Saint Justin dit que Jésus-Christ viendra juger les hommes, lorsque le nombre des prédestinés sera rempli (Apol. I, n. 45), et qu'il appartient à Dieu seul de juger si tel ou tel est du nombre des élus (Tryph. LXIV). Origène parle aussi d'un nombre déterminé de prédestinés qui obtiendront le salut (Num. Hom. I, n. 1), et il allègue à l'appui de cette doctrine le

n. 4. — *Orig.* in Rom. VIII, 28. — *Eus.* in Ps. LVII, 8. — *Hilar.* Prol. in Ps. et in Ps. LXIV. — *Chrys.* in Matth. Hom. VI. n. 4. Cfr. in Rom. Hom. XV. n. 1. 2. — *Ambrosiast.* in Rom. VIII, 28. — Cfr. *Herm.* Quorum viderat Dominus puras mentes futuras, et servituros ei ex totis præcordiis, illis tribuit pœnitentiam. At quorum aspexit dolum et nequitias, et animadvertit ad se fallaciter reversuros, negavit iis ad pœnitentiam regressum; ne rursus legem ejus nefandis maledicerent verbis. Pastor. l. III. sim. VIII. n. 6.

(1) In Joan. XV, 16. Cont. duas epll. Pelag. II, 10. De Nat. et grat. c. VII. IX. Prædest. Sanct. c. XVIII.

(2) Ad Monim. I, 21. de verit. prædest. et grat. Dei. III, 1.

psaume CXLVII, 4; et le passage de saint Matthieu: *vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt* (X, 30); les autres Pères professent la même doctrine. Tous admettent d'ailleurs que le nombre des prédestinés est très-borné (1).

Nous trouvons les mêmes idées dans les théologiens du moyen âge. Saint Thomas enseigne que le nombre des élus est déterminé non pas seulement *formellement* (abstraitement), mais encore *matériellement* (concrètement), c'est-à-dire que Dieu a déterminé d'avance que ce nombre sera formé de tels et tels (Part. I, qu. XXIII, art. VII); il dit aussi qu'il y aura très-peu d'élus.

9. Si plusieurs Pères ont soutenu que la prédestination au salut est indépendante de la prévision des mérites, tous sont d'accord sur cet autre point, que ceux-là seuls seront damnés qui auront réellement mérité leur réprobation. Tous, d'ailleurs, rejettent la doctrine de la prédestination *absolue* (2); tous repoussent également avec horreur l'idée que Dieu puisse punir un homme pour les péchés qu'il aurait certainement commis en telle ou telle mesure, s'il eût vécu plus longtemps (3); saint Augustin particulière-

(1) *Orig.* in Num. Hom. I. n. I. — *Chrys.* in Act. apost. Hom. XXIV. n. 4.

(2) On entend quelquefois par prédestination *absolue* la prédestination considérée indépendamment de la prescience divine, au sens des Augustiniens et des Thomistes; quelquefois aussi cette expression désigne la doctrine hérétique des Prédestinatiens. Klee ne lui attribue ici que ce dernier sens. Cfr. *Bergier.* Dict. de Théol. art. Prédestinatiens.

(3) *Theod.* Οὐκ ἀνέχεται ἐκ προγνώσεως κατακρίναι ὁ δεσπότης Θεός. In Gen. qu. XXIV.

ment se déclare contre cette étrange doctrine, dans son livre de la prédestination des saints et du don de la persévérance (c. IX, n. 22). Les Pères font voir aussi que la prescience divine n'est point la cause du mal, mais qu'il faut attribuer le péché à l'abus que l'homme fait de sa liberté (1).

On voit, du reste, se produire de très-bonne heure la doctrine du Prédestinatianisme ou de la prédestination absolue. Saint Justin dit des Juifs, en plusieurs endroits, qu'un petit nombre d'entre eux, que les restes d'Israël seulement, ont été prédestinés de Dieu à recevoir la connaissance de la vérité (Tryph. XXXII, LV, LXIV); mais, d'après les principes, bien connus d'ailleurs, du saint docteur, ses paroles ne doivent pas être prises dans le sens strict et absolu du Déterminisme et du Prédestinatianisme. Quant aux Gnostiques, ils ont admis cette doctrine dans toute sa rigueur, comme on le voit par leur classification des hommes en bons et mauvais par nature (2), classification qui avait cours particulièrement chez les Valentiniens, et aussi par la division des hommes en fidèles et infidèles, qui est établie par Basilides (3).

(1) *Theod.* Οὐχ ἡ πρόγνωσις τοῦ Θεοῦ, ἢ τὸν Φαραὼ πονηρὸν, ἢ τὸν Ἱερεμίαν πεποιήκεν ἅγιον· ἀλλὰ τὸ μέλλον ἔσεσθαι προέγνω ὡς Θεός. In Ps. LVII, 4. — *Theodor.* (Heracl.) Ἀψευδὴς ἡ τοῦ Θεοῦ πρόγνωσις, οὐκ ἀναγκάζουσα μὲν τοὺς ἀσεϐεῖς εἰς ἀπιστίαν, προϐλέπουσα δὲ μόνον καὶ προγινώσκουσα αὐτῶν τὴν ἐκ προαιρέσεως ἀπείθειαν. In Joan. XII (in catena). — Cfr. *Isidor. Pelus.* l. I. Epl. LVI.

(2) *Iren.* I, 8. n. 2. — *Tert.* Valent. XXIX. — *Clem.* Strom. II, 3. V, I. — *Epiph.* Hær. XXXII, 5.

(3) Voy. *Clem.* Strom. II, 3, qui dit à ce sujet : Οὐκέτ' οὖν προαιρέσεως κατόρθωμα ἡ πίστις, εἰ φύσεως πλεονέκτημα· οὐδὲ

Origène rapporte aussi que, de son temps, plusieurs soutenaient un Prédestinatianisme formel.

Les Prédestinatiens des âges postérieurs s'appuient tous sur saint Augustin, dont ils se croient ou se prétendent les disciples légitimes. C'est ainsi qu'une fausse interprétation de sa doctrine de la grâce donna naissance, vers 429 (1), au Prédestinatianisme dans le monastère d'Adrumet, situé en Afrique dans la province de Byzacène; c'est ainsi encore qu'il se montra dans le midi de la Gaule, où saint Prosper et saint Hilaire, et sur leur demande saint Augustin et le pape saint Célestin, cherchèrent à l'étouffer (*Sirmond*, Hist. du Prédestinat. c. II, III). Il fut renouvelé plus tard par le prêtre Lucidus, qui, ayant été condamné par le concile d'Arles, en 475, et réfuté par Fauste de Riez (2), se rétracta et souscrivit la confession de foi

ἀμοιβῆς δικαίας τεύξεται, ἀναίτιος ὤν, ὁ μὴ πιστεύσας· καὶ οὐκ αἴτιος ὁ πιστεύσας· πᾶσα δὲ ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπιστίας ἰδιότης καὶ διαφορότης, οὔτ' ἐπαίνῳ, οὔτε μὴν ψόγῳ ὑποπέσοι ἂν, ὀρθῶς λογιζομένοις, προηγουμένην ἔχουσα τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνατοῦ φυσικὴν ἀνάγκην γεγομένην· νευροσπαστουμένων δὲ ἡμῶν, ἀψύχων δίκην, φυσικαῖς ἐνεργείαις, etc. T. II. p. 230. Cfr. V, I.

(1) *Aug.* Retr. II, 66. 67. — *Prosp.* Epl. ad Aug. — *Hincmar.* de præd. cont. Gottsch. c. I. Epl. ad Nicol. — *Sirmond.* Hist. Prædest. c. I.

(2) Anathema illi, qui per Dei præscientiam in mortem deprimi hominem dixerit. Item anathema illi, qui dixerit, illum, qui periit, non accepisse ut salvus esse posset... Item anathema illi, qui dixerit, quod vas contumeliæ non possit assurgere, ut sit vas in honorem. Item anathema illi, qui dixerit, quod Christus non pro omnibus mortuus sit, nec omnes homines salvos esse velit. Epl. ad Lucid. (ap. *Migne* Patrolog. T. LIII. col. 682).

rédigée par Fauste contre ses erreurs (1). Un anonyme écrivit vers le même temps pour achever de détruire les restes du Prédestinatianisme, un traité qu'il publia sous le nom de saint Augustin (*Gall.* x, 377), et qui fut aussitôt attaqué par un auteur également inconnu, peut-être Primasius d'Adrumet (*Gall.* x, 381, sq.).

Au moyen âge le moine Gottschalk produisit le Prédestinatianisme comme étant la vraie doctrine de saint Augustin (2). Plusieurs conciles se déclarèrent

(1) Damno vobiscum sensum illum qui dicit post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum; qui dicit, quod Christus Dominus salvator noster mortem non pro omnium salute susceperit; qui dicit, quod præscientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quod cum Dei pereant voluntate, qui pereunt; qui dicit, quod post acceptum legitime baptismum in Adam moriatur, quicunque deliquerit; qui dicit, alios deputatos ad mortem, alios ad vitam prædestinatos; qui dicit, ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam Dei gratiam, id est per legem naturæ, in adventum Christi fuisse salvatos, et quod liberum arbitrium in primo parente perdiderint; qui dicit, patriarchas atque prophetas, vel summos quosque sanctorum, etiam ante redemptionis tempora in paradisi habitatione deguisse. (In *Basn.* Thes. monum. I, 354.) Cfr. Patrolog. T. LIII, col. 684.

(2) *Gottschalk.* Sic enim propemodum diabolo et angelis ejus et omnibus quoque reprobis hominibus perennem merito prædestinasti pœnam, et eos similiter prædestinasti ad eam, quia nimirum sine causa et ipsis prædestinasses mortis perpetuæ pœnam, nisi et ipsos prædestinasses ad eam. Confessio prolixior (in *Mauguin.* Vindic. prædestin. et gratiæ. T. I. p. 9.) Et un peu plus loin : Quos præscisti per ipsorum propriam miseriam in damnabilibus perventuros esse peccatis, illos profecto tanquam justissimus judex prædestinasti ad interitum juste ac merito satis (ibid. p. 13). — *Scot. Erig.* Jus-

contre lui : celui de Mayence, en 848, sous Rabanus Maurus; celui de Quiersy, en 849, sous Hincmar de Reims; celui de Valence, en 855. Hincmar fait observer que les Prédestinatiens, anciens et nouveaux, méritent tous le reproche d'avoir confondu la prévision avec la prédestination (de Prædest. Epilog. c. II). Scot Érigène s'efforce, comme tous les autres, de démontrer *a priori* l'identité formelle du vouloir et du savoir en Dieu (de Prædest.), et de fonder sur ce principe sa doctrine du Prédestinatianisme ; mais il s'écarte de Gottschalk en ce qu'il n'admet qu'une seule prédestination pour les bons et pour les méchants, conformément à son principe, qu'en Dieu l'être (de Prædest. Epilog. n. 3) et le vouloir (de Prædest. c. II, n. I) se confondent dans une inséparable unité.

Nous trouvons plus tard le Prédestinatianisme dans Wicleff (Trial. I, 14; II, 7-9. 24), Jean Hus et Jean de Wesel; mais c'est dans Calvin qu'il atteint sa forme la plus complète et sa plus rigoureuse expression. Il y a, d'après Calvin, une partie des hommes prédestinée de toute éternité à la vie éternelle, et une

torum omnium, ut ipse (*Gottsch.*) adstruit, inevitabilis effectivaque causa constituta est in prædestinatione una, impiorum similiter in altera, in tantum, ut nemo nisi necessitate immutabili neque ad justitiæ meritum, neque ad finem ejus, vitam scilicet æternam, possit pervenire. De Præd. I. n. 4. — *Hincmar*. Dicit (Gothescalcus) ita geminam esse Dei prædestinationem, ut sicut Deus quosdam ad vitam æternam, ita quosdam prædestinaverit ad mortem æternam. Epl. ad Egilon. A E. (Opp. II, 290.) Cfr. alia Epl. ap. ad eund. ibid. 293, et de Prædest. c. II.

autre prédestinée à l'éternelle réprobation (1). Parce que Dieu le veut, il donne aux uns le salut et le bonheur; parce qu'il le veut, il condamne et réprouve les autres; et il n'y a d'autre raison de son décret que sa volonté (2). C'est aussi sa volonté qui a déterminé le péché d'Adam et la perte de tous ses descendants (3). Toutefois, bien que l'homme ne tombe dans le péché qu'en vertu d'un décret et d'une disposition de Dieu, Dieu n'est point l'auteur du mal qui est dans le péché (4), et c'est avec justice que le pécheur est puni éternellement. Dieu, pour rendre les réprouvés justement punissables, excite en eux une certaine foi et un sentiment qui les porte à se regarder comme justifiés, seulement pour les rendre par là plus inexcusables (Inst. III, 2, n. 11).

Théodore de Bèze soutint la même doctrine, qui a passé dans plusieurs confessions de foi des Églises réformées, dans celle de France, entre autres (c. XII), et dans celle de Belgique (c. XVI). Elle reçut, d'ailleurs, une sanction solennelle au Synode de Dordrecht (5), et obtint une confirmation authentique

(1) Inst. III, 21. n. 5 sq. De æterna Dei prædest. adv. Pigh. (ed. Amstel. T. VIII.)

(2) Inst. III, 22. n. 11. 23. n. 4.

(3) Inst. III, 23. n. 7. De æterna Dei Prædest. adv. Pigh.

(4) De ætern. Dei prædest. adv. Pigh. p. 613.

(5) Quod autem aliqui in tempore fide a Deo donantur, aliqui non donantur, id ab æterno ipsius decreto provenit.... secundum quod decretum electorum corda, quantumvis dura, gratiose emollit et ad credendum inflectit, non electos autem justo judicio suæ malitiæ et duritiæ relinquit. C. I. Art. VI.

par la condamnation de l'Universalisme enseigné par Amyrault dans la formule de concorde Helvétique (n. XIII). Nous retrouvons encore cette doctrine, mais adoucie, dans la première confession Helvétique (c. X), dans la confession Anglicane (art. XVII), dans celle de l'Église d'Écosse (art. VIII), dans la déclaration de Thorn (c. IV); la confession de la Marche l'a rejetée entièrement (art. XV, cfr. XIV).

Le concile de Trente déclare, contre ces diverses erreurs, que Dieu accorde à tous la grâce de la justification, et que personne n'est exclu du salut ni prédestiné au mal (1); il déclare aussi que personne n'est tenu, pour être justifié, de croire qu'il est du nombre des prédestinés (2).

Malgré cette nouvelle décision solennelle de l'Église contre le Prédestinatianisme, laquelle ne faisait que confirmer d'autres jugements solennels formulés antérieurement contre cette erreur, Jansenius, n'y voulant voir que la pure doctrine de saint Augustin et l'ancienne croyance de l'Église, fit tous ses efforts pour le réhabiliter. Selon lui, Dieu a résolu de ne retirer qu'un petit nombre d'hommes de la masse de perdition et de l'abîme où tous sont tombés par le péché d'Adam, et d'y abandonnner tous les autres.

(1) Si quis justificationis gratiam nonnisi prædestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate prædestinatos ad malum; anathema sit. Sess. VI. can. XVII.

(2) Si quis dixerit, hominem renatum et justificatum teneri ex fide ad credendum se certo esse in numero prædestinatorum; anathema sit. C. XV.

Les premiers sont attirés à Dieu avec une force irrésistible par la grâce et la délectation céleste ; les autres restent privés de la grâce et tombent dans le péché et dans l'enfer.

CHAPITRE VI.

LES SACREMENTS.

§ Ier. — Les sacrements en général.

SOMMAIRE.

1. Notion et définition des sacrements. — 2. Réalité et convenance de l'institution des sacrements. — 3. Efficacité des sacrements. — 4. Elle ne dépend ni de la sainteté du ministre qui les confère, — 5. ni de la foi du sujet qui les reçoit. — 6. — Dispensation et ministre des sacrements. — 7. Matière et forme des sacrements. — 8. Condition d'intention dans le ministre des sacrements. — 9. Condition d'intention dans le sujet qui reçoit les sacrements. — 10. Nombre des sacrements. — 11. Différences à établir entre les sacrements au point de vue de la dignité, de la nécessité et du caractère.

1. D'après la foi de l'Église, la grâce de Jésus-Christ, destinée à opérer la sanctification n'est appliquée à chacun de nous qu'au moyen de certains signes institués dans ce but par Jésus-Christ, et qui produisent la grâce en même temps qu'ils la signifient. Ces moyens sensibles de sanctification sont appelés communément chez les Grecs μυστήρια (1); Saint Denys l'Aréopagite les désigne aussi par les nom de ἱεραρχικαὶ τελεταί (Hier. Ecc. c. III. n. 1), ἱεραρ-

(1) *Isidor.* (Pelus.). I. III. Epl. CCCXL. — *Chrys.* in Act. apost. Hom. I. n. 7.

χικὰ σύμϐολα (*ibid.*). Le mot *sacramentum* dont se sert l'Eglise latine, signifie, dans les écrivains profanes, tantôt l'argent que les parties, pendant un procès, déposaient entre les mains du *Pontifex maximus*, et qui restait perdu pour celui qui perdait la cause (*Varro*; Ling. lat. lib. IV), tantôt le serment militaire, appelé ainsi parce que celui qui le prêtait était, en cas de parjure, dévoué à la vengeance des dieux (*caput sacrabatur*) (*Veget.* De re milit. II, 5). Mais les Pères désignent par cette expression, tantôt la religion en général (1), ou bien la religion chrétienne en particulier (2), comme on le voit fréquemment dans Tertullien, tantôt les mystères, comme on le trouve dans Lactance (3); tantôt ils prennent ce mot dans le sens de symbole, de type, comme on le voit particulièrement dans saint Augustin (4); tantôt, enfin, dans le sens plus étroit qu'il a partout aujourd'hui, d'un signe institué par Jésus-Christ pour produire la grâce (5).

(1) Judaicum sacramentum (*Tert.* Apol. XIX), christianum sacramentum (*Tert.* Prax. XXX), fidei sacramentum (*Tert.* Pudic. c. XIX), arcana sacramenta hæreticorum (*Tert.* Scorp. X). — *Lact.* Judaicæ religionis sacramenta. Inst. IV, 8.

(2) *Tert.* Pudic. c. XIX.

(3) Sacramentum veræ religionis. — *Lact.* Inst. div. I, I. Cfr. II, 3. II, 16. IV, 18. Profani sacramenti signum. — *Jul. Firmic. Matern.* Err. profan. Relig. c. XXI.

(4) *Aug.* Civ. Dei VII, 32. Ver. Relig. XVII. n. 33. 34. Peccat. mer. et rem. II, 26. n. 42.

(5) Sacramentum aquæ. *Tert.* Bapt. c. XL. Sacramentum eucharistiæ. *Tert.* cor. mil. III. Marc. IV, c. 4. Sacramentum calicis. *Cyp.* Epl. LXIII. Sacramentum altaris. *Aug.* Civ. Dei X, 6.

Saint Augustin appelle les sacrements : *sacræ rei signa* (1). C'est le premier essai de définition des sacrements que l'on rencontre dans l'antiquité. Les théologiens des âges suivants ont retenu et reproduit cette définition dans ce qu'elle a d'essentiel. Quant aux Scholastiques, ils y ont ajouté comme développement qu'il est de l'essence des sacrements d'avoir été institués par Jésus-Christ pour signifier et pour produire la grâce dans un but spécial, et d'une manière constante, c'est-à-dire pour tous les temps. Ils exigent cette dernière condition pour résoudre les questions agitées dans l'école en vue de décider si le lavement des pieds, le martyre, l'insufflation de Jésus-Christ sur les apôtres, etc., ne devaient point être considérés comme des sacrements.

2. L'existence des sacrements dans l'Église et leur institution dès l'origine et par le fondateur même de l'Église, sont considérées par les anciens docteurs comme des faits placés en dehors de toute discussion raisonnable; tous admettent en même temps la parfaite convenance de ces moyens avec le but de l'économie divine. Voyant déjà, du reste, comme une

(1) Invisibilis gratiæ visibilis forma. Doct. Christ. II, I. Rerum occultarum sacrata et evidentia signa. Pecc. orig. XL. Sacræ rei signum. Civ. Dei X, 5. In Lev. qu. LXXXIV.

(2) *Abæl.* Sacramentum est visibile signum invisibilis gratiæ. Epitom. Theol. Christ. c. I. Invisibilis gratiæ visibilis species. c. XXVIII. — *Petr. Lomb.* Sacramentum proprie dicitur id, quod ita est signum gratiæ Dei et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Sent. IV. dist. I. Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma. Ibid. — *Hug. a S. Vict.* Sacramentum est materiale elementum ex-

image et une préparation des autres sacrements, dans le grand sacrement de l'Incarnation, et l'apparition sensible de Dieu sous la forme de l'homme leur paraissant merveilleusement convenir à la nature de l'homme et aux desseins de Dieu dans l'œuvre de la rédemption, l'apparition sensible de la grâce et le caractère visible de l'acte par lequel elle est communiquée, ne pouvaient manquer de leur sembler empreints d'une parfaite convenance. Envisagés, au contraire, du point de vue erroné qu'avaient fait prévaloir le faux spiritualisme et les doctrines dualistes, les sacrements furent rejetés de la manière la plus formelle par les premiers hérétiques; ils le furent aussi par une partie des Gnostiques, et spécialement par une fraction des Marcosiens (1), et par la secte montaniste des Ascodrugites (2), qui appuyaient expressément leur doctrine sur ce principe, que les mystères invisibles ne doivent point s'accomplir par les

trinsecus oculis suppositum, ex institutione significans, ex similitudine repræsentans, ex sanctificatione aliquam gratiam invisibilem conferens. Sacr. l. I. P. IX. c. II. Sur quoi *Bonavent.* Compend. theol. verit. IV, 2, fait cette remarque : tria hic tanguntur, quæ sunt de ratione sacramenti stricte et proprie sumpti. Primum est naturalis similitudo, ex qua habet aptitudinem significandi ; secundum est actualis institutio, ex qua habet ordinem determinatum respectu hujus significati; tertium est spiritualis sanctificatio, ex qua habet virtutem efficiendi illud significatum.

(1) Ἄλλοι δὲ φάσκουσι, μὴ δεῖν τὸ τοῦ ἀῤῥήτου, καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν, καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων. *Iren.* I, 21. n. 4.

(2) *Theod.* Hæret. Fab. I, 10. — *Timoth.* de recep. Hæretic. cap. de Ascodrugit. in *Cot.* Mon. Eccl. Gr. III, 377.

choses visibles et corruptibles. Les Messaliens soutinrent aussi, sous l'influence de leur spiritualisme exclusif et de leur faux ascétisme, qu'en dehors de l'Oraison dominicale, il n'y a rien qui puisse importer ou servir au salut (1). Au moyen âge nous voyons se déclarer contre la doctrine des sacrements, les Cathares (2), les Albigeois (3), les Fratricelles (4), les Bégards (5), et Arnaud de Villeneuve (6).

Les Scholastiques ont fort heureusement développé, d'après les indications déjà données par saint Augustin, la convenance de l'institution des sacrements (7).

(1) *Epiph.* Hær. LXXX. — *Theod.* Hær. Fab. IV, 11. Hist. Eccl. IV, 10. — *Joan. Dam.* adv. Messal. (in *Cotel.* Mon. Eccl. Gr. T. I.) — *Timoth.* adv. Mess. (in *Cot.* Mon. Eccl. Gr. T. III.) — *Harmenopul.* de sect. XVIII. — *Euthym. Zigab.* Victor. de Mess. anath. VII. X. XI.

(2) *Rayner.* Quod omnia sacramenta Ecclesiæ, videlicet quod sacramentum baptismi et matrimonii et cætera sacramenta, nihil prosunt ad salutem. Summa adv. Catharos.

(3) *Petrus* (Vall. Cern.) Hist. Albig. (in *du Chesne* Script. Rer. Franc. T. V.) — *Guilhelm de Podio.* Laurent. Chronic. (ibid.) — *d'Argentré* Coll. judicior. I, 73.

(4) Vita Joan. XXII. in *Baluz.* vitt. Papp. Avenio. T. I. p. 117.

(5) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1311. — *Clem. V.* (in *C. Vienn.* 1311.) — *Joan.* XXII. Epl. ad Joan. Epp. Argentor. (in *Bal.* VV. PP. Aven. T. II. p. 437.) — *Conc. Colon.* (1306) c. III.

(6) *Nat. Alex.* Hist. Eccl. sacc. XIV. c. IV. Art. XII. n. I.

(7) *Alex. Halens.* P. IV. qu. V. memb. III. — *Albert. M.* in Sent. IV. dist. I. Art. I. — *Thom.* P. III. qu. LXI. Art. I. Sent. IV. dist. I. qu. I. Art. II. Gent. III, 110. — *Bonav.* Sent. IV. dist. I. Art. I. qu. I. Brevil. P. VI. c. I. — *Scot.* Sent. IV. dist. I. — *Richard.* Sent. IV. dist. I. Art. II. qu. I.

Cette institution convient à la miséricorde de Dieu, parce qu'elle est un moyen d'indulgence et de pardon; à sa justice, parce qu'elle humilie l'homme; à sa sagesse, parce qu'elle fait servir à la sanctification ces mêmes choses sensibles qui ont été l'instrument et l'occasion du péché, parce qu'elle emploie les signes sensibles à l'instruction de l'homme dominé par les sens, parce qu'enfin elle exerce l'humilité de l'esprit, en le soumettant, pour obtenir le salut, au corporel et au visible.

3. Quant à l'efficacité des sacrements, de tout temps elle fut admise comme vraie et réelle, et l'idée d'un sacrement impliqua toujours, non pas seulement qu'il signifie la grâce, mais encore qu'il la produit en vertu de l'institution divine. La plupart des Scholastiques (1), les Thomistes entre autres, soutiennent que les sacrements opèrent la grâce comme causes *physiques;* les Scotistes croient devoir admettre que les sacrements sont des causes purement *morales* de la grâce, c'est-à-dire de simples motifs par lesquels Dieu est déterminé à la produire.

Les sacrements produisent la grâce, non point dans quelques cas seulement, et, comme dit l'école, *per accidens*, mais bien, comme dit encore l'école, *per se*, en sorte que, conformément à l'institution divine, et d'après la vertu attachée par Jésus-Christ aux sacrements, ils obtiennent en tout temps leur effet et confèrent la grâce qui leur est propre toutes

(1) *Alex. Halens.* P. IV. qu. V. memb. III. Art. IV. — *Thom.* P. III. qu. LXII. Art. V. Sent. IV. dist. I. qu. I. Art. IV. — *Bonav.* Sent. IV. dist. I. Art. I. qu. IV.

les fois que l'homme n'y met point obstacle. C'est là un point de doctrine que nous trouvons également enseigné par les anciens docteurs et par les théologiens du moyen âge, bien que ces derniers aient donné à la croyance de l'antiquité sur ce point une forme plus précise et une expression plus rigoureuse.

Quant aux sacrements de l'ancienne loi, comparés à ceux de la loi nouvelle, les Scholastiques prétendent que les premiers ne donnaient point la grâce par eux-mêmes (1). Hugues de Saint-Victor dit que les sacrements des premiers temps ont été comme des ombres; ceux des temps intermédiaires, comme des images et des figures; ceux des derniers temps, c'est-à-dire ceux du règne de la grâce, comme le corps et la réalité, renfermant en eux la grâce et la vérité, qu'ils expriment par les signes qui les constituent (Sacr. l. 1. part. VIII. c. XII).

Les Réformateurs nièrent en termes plus ou moins exprès, selon que leur opposition contre l'ancienne Église et contre ses doctrines fut plus ou moins décidée et plus ou moins logique, cette valeur propre et cette efficacité des sacrements du christianisme, ainsi que leur différence d'avec ceux de l'ancienne loi. Zwingle déclare positivement que les sacrements sont des signes purs et simples, des cérémonies vides (2);

(1) *Alex. Halens.* P. IV. qu. I. memb. IV. — *Thom.* P. III. qu. LXII. Art. III. Sent. IV. dist. I. qu. I. Art. V. — *Bonav.* Sent. IV. dist. I. Art. I. qu. V., où il cherche à concilier avec le *maître des sentences* Hugues de Saint-Victor, qui semble mettre les sacrements de l'ancienne loi sur la même ligne que ceux de la loi nouvelle.

(2) Vera et falsa Relig. c. de Sacram. vol. III. ed. *Schul.* et

car, dit-il, de grossiers éléments ne sauraient en aucune façon agir sur l'âme et y opérer la sanctification. Les Anabaptistes sont entièrement d'accord avec lui sur ce point (1). Bullinger (de Ep. Instit. II, 6) et Œcolampade (Epist. ad *Zwingli* et Comm. in Is., passim) suivent aussi de très-près à cet égard la doctrine de Zwingle. Calvin n'en est pas loin non plus ; il considère les sacrements comme des signes de reconnaissance pour les membres de la communauté chrétienne, comme des moyens de s'exciter à rendre grâce à Dieu, ou bien comme de simples témoignages et de pures représentations de la grâce divine (2). Luther déclare que les sacrements sont de simples signes; il met sur la même ligne les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la loi nouvelle, et ne veut

Schulth. p. 229 sq. Cfr. Œuvres allemandes. vol. II. Part. II. p. 238.

(1) *Melanchthon.* Instruction contre la doctrine des Anabaptistes, dans les œuvres de Luther. Wittemberg. 1569. II. Part. p. 249. — *Justus Menius* combat aussi la doctrine des Anabaptistes (ibid. p. 265).

(2) Sunt quidem et hic sacramentorum fines, ut notæ et tesseræ sint christianæ professionis et societatis sive fraternitatis, ut sint ad gratiarum actionem incitamenta, et exercitia fidei ac piæ vitæ, denique syngraphiæ ad id obligantes. Sed hic unus inter alios præcipuus, ut per ea nobis gratiam suam testetur Deus atque repræsentet atque obsignet. Tract. de re sacramentaria. n. 7. Cfr. Inst. IV, 14. n. 1. 12. — *Conf. Helv.* (1) c. XIX, que Dieu opère par les sacrements. — *Conf. Gallic.* c. XXXIV. — *Conf. Anglic.* c. XXV, que les sacrements ne sont rien autre chose que des signes purs et simples. — *Conf. Scot.* c. XXI. Ils sont aussi considérés comme de simples signes dans *Catech. Heidelb.* n. 66. — *Catech. Genev.* Art. de Sacram.

entendre parler d'aucune différence entre les uns et les autres (1); toutefois, les confessions de foi luthériennes, pour ménager l'esprit de la foule, s'expriment avec beaucoup plus de circonspection (2). Schwenkfeld, fidèle à ses principes, ne voit, dans les sacrements que de simples signes (Epist. 73, 74, etc.); quant aux Quakers, leur spiritualisme abstrait ne pouvait y voir et n'y a vu, en effet, qu'un retour formel au judaïsme et au paganisme. Ils ont été rejetés aussi par les Sociniens (3) et par les Arminiens (4), dont le naturalisme exclut, aussi bien que le mysticisme des Quakers, la notion des sacrements, admise avant eux dans l'Église.

4. La question de savoir si dans les sacrements la production de la grâce ne dépend point à quelques égards de l'état ou de la disposition du ministre dis-

(1) Fieri non potest, ut sacramenta nova differant ab antiquis sacramentis. Capt. Bab. T. II. Jen. f. 286. Ita nec verum esse potest, sacramentis inesse vim efficacem justificationis, seu esse ea signa efficacia gratiæ. Hæc enim omnia dicuntur in jacturam fidei. Ibid. 287.

(2) *Conf. Aug.* Docent, quod sacramenta instituta sint non modo, ut sint notæ professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandum et confirmandum fidem in his qui utuntur proposita. Art. XIII. — *Apol.* Sacramentum est cæremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa cæremoniæ gratia. Art. XII. n. 17.

(3) *Catech. Racov.* qu. 333. Quæ vero sunt præcepta Domini, ut vulgo vocant, cæremonialia? Respons. Est unum duntaxat, cœna nempe Domini. — Voy. *Socin.* disput. de bap. aq. et de cœn. Domini.

(4) *Conf. Remonst.* c. XXXIII.

pensateur, en sorte que son indignité pourrait y mettre obstacle ou en tarir la source, dut être et fut toujours résolue négativement (1). Saint Chrysostome fait remarquer qu'il est de la dignité de la grâce que son efficacité soit indépendante du sujet qui la dispense (in Matth. Hom. L. n. 3.), et saint Grégoire de Nazianze emploie, à cette occasion, la comparaison, pleine de sens et de justesse, d'un cachet d'or et d'un cachet de fer qui, s'ils portent gravée la même image du souverain, laissent sur la cire des empreintes entre lesquelles l'œil ne saurait apercevoir aucune différence (Or. XL. n. 25). Saint Augustin fait observer que, s'il en était autrement, l'homme perdrait tous ses motifs de confiance en Dieu (contr. lit. Petil. I, 4. n. 3), et que Dieu ne serait plus son unique espérance (*ibid.* I, 3. n. 4; 6. n. 7). Saint Optat de Milève établit avec soin que l'homme est un simple instrument, et que le sacrement est saint par lui-même (2). Les Scholastiques défendent également cette doctrine, et l'appuient de beaucoup d'analogies, très-naïves quelquefois. Pilichdorf, par exemple, dit qu'une rose est d'un rouge aussi écla-

(1) *Greg. Naz.* Or. XL. — *Chrys.* in Matth. Hom. L. n. 3. — *Isid.* Οὐδὲν παραβλάπτεται ὁ δεχόμενος, εἰ καὶ ὁ διδοὺς ἀνάξιος εἶναι δοκοίη, οὐδὲ τὰ ἄχραντα χραίνεται μυστήρια, εἰ ὁ ἱερεὺς πάντας ἀνθρώπους εἰς κακίαν παρελάσειεν. L. III. Epl. CCCXL. Cfr. l. I. Ep. CXX. l. II. Epl. XXXVII.

(2) Cum ergo videatis, omnes qui baptizant, operarios esse, non dominos, et sacramenta per se esse sancta, non per homines, quid est, quod vobis tantum vindicatis? Quid est, quod Deum excludere a muneribus suis contenditis? Concedite Deo, præstare quæ sua sunt. Schism. Donat. V, 4.

tant dans la main d'une sale paysanne que dans celle d'un empereur; qu'on nettoie aussi bien une étable avec une fourche de fer souillée par la rouille, qu'avec une fourche d'or enrichie de pierreries; que ce ne fut point par un cygne brillant de blancheur, mais par un noir corbeau que Dieu envoya au prophète Élie le pain qui devait le nourrir (adv. Waldens. c. XVII). Un laboureur sale et méchant, dit saint Bonaventure, ensemence aussi bien la terre que le cultivateur propre et irréprochable (Sent. dist. V. art. II. qu. I); personne, ajoute-t-il, ne serait assuré de recevoir réellement les sacrements, si leur valeur dépendait de la disposition intérieure du ministre (1).

Parmi ceux qui ont fait dépendre de la foi du ministre la validité des sacrements, on rencontre dans l'antiquité les adversaires du baptême donné par les hérétiques, puis les Novatiens, et plus tard les Donatistes, qui, regardant la piété du ministre comme une condition de l'efficacité des sacrements, refusèrent de reconnaître les ordinations de Félix d'Aptungie, parce qu'il avait été *traditeur*. Mais c'est surtout au moyen âge que cette opinion s'est fréquemment produite et a été soutenue avec opiniâtreté. On la trouve dans Arnauld de Brescia et ses adhérents (2),

(1) Securitas salutis id exigit, ut res sic fiat, ut in dubium non cadat; et nullus est qui certus sit de bonitate et credulitate dispensatoris, et idem ipse non est certus de se, utrum odio vel amore dignus sit : ideo si sacramenta tantum dispensari solum possent a bonis, nullus esset certus de susceptione sacramenti, et sic oporteret semper iterari, et sic malitia unius præjudicaret alienæ saluti. Breviloqu. P. VI. c. V.

(2) *Bonacurs.* vit. Hæreticor. de Arnaldistis. c. I. (in *D'A-*

dans Tanchelme (1110) (1), chez les Vaudois (2); puis elle reparaît dans Wicleff (3) et plus tard dans Jean Hus (4). Celui-ci n'est cependant pas toujours d'accord avec lui-même sur ce point; car, après avoir dit dans un endroit que la validité du baptême n'est nullement infirmée par la disposition du ministre (de decimis, Part. III), il dit immédiatement après qu'un ministre indigne ne saurait ni ordonner, ni consacrer, etc.; puis, un peu plus loin, qu'il ne saurait administrer dignement (*digne*), et, au même endroit (de decimis, P. III.), que l'évêque qui se trouve en état de péché mortel, n'est plus évêque; et la preuve qu'il en donne, c'est qu'un évêque coupable de péché mortel, n'est plus évêque aux yeux de Dieu; d'où il suit, d'après lui, qu'il cesse aussi de l'être pour les hommes. Mais dans le traité *de corpore et sanguine Domini* (5), qu'il écrivit en prison, il dé-

chery Spicil. T. I. p. 214. ed. *de la Barre*.) — *D'Argentré* Coll. judic. I, 28. Cfr. Anonym. tract. adv. Alberonem (Arnaldist.) (in *Martene* Thes. Vett. monum. T. IX. p. 1252.)

(1) *D'Argentré* Collect. judic. de nov. error. T. I. p. 11.

(2) De sacramento eucharistiæ dicunt, quod sacerdotes in mortali non possint conficere : item quod transsubstantiatio non fiat in manu indigne conficientis, sed in ore digne sumentis. — *Reiner* cont. Waldens. c. V. De sacramento pœnitentiæ dicunt, quod nullus possit absolvi a malo sacerdote... quod confitendum sit potius bono laico, quam malo sacerdoti. Ibid.

(3) Art. IV. Si episcopus vel sacerdos est in peccato mortali, non ordinat, nec conficit, nec consecrat, nec baptizat.

(4) *D'Argentré* Collect. judicior. de nov. error. T. I. p. 168.

(5) In Hist. et monum. Joan. Huss. T. I.

clare formellement (c. 11) qu'il n'a jamais fait dépendre les sacrements de la dignité du ministre.

5. Quant aux Réformateurs, ce n'est point de la disposition intérieure du ministre (1), c'est de l'état et de la disposition, c'est de la foi du sujet (2) auquel ils sont administrés, qu'ils font dépendre l'efficacité et la réalité des sacrements; c'est ce que soutiennent entre autres les Luthériens, qui admettent en conséquence une foi actuelle dans l'enfant en bas âge (3).

Le concile de Trente décide, contrairement à ces divers points de vue, que les sacrements ont une valeur objective, en vertu de leur institution et du fait de leur réalité. Il déclare solennellement, d'une part, qu'ils ne dépendent en rien de la disposition du ministre (4); de l'autre, il rejette également l'opinion qui fait dépendre de la foi personnelle du sujet la grâce que les sacrements opèrent dans l'âme; ce qu'il exprime avec une heureuse précision en adoptant la formule: *ex opere operato* (5), usitée dans l'école depuis

(1) *Conf. Aug.* P. I. Art. VIII. — *Apol.* Art. IV. — *Conf. Helvet.* I. c. XVIII.

(2) *Luther.* capt. Babyl. T. II. p. 286. ed. Jen. Cat. maj. P. IV. de baptism. n. 29. sq. — *Conf. Aug.* Art. XIII. — *Apol.* Art. III. n. 155. sq.

(3) *Luther.* Cat. maj. P. IV. n. 35. Adv. Cochl. T. II. fol. 601. ed. Jen.

(4) Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum; anathema sit. Sess. VII. Can. XII.

(5) Si quis dixerit, per ipsa novæ legis sacramenta ex

le treizième siècle, formule qui correspond exactement au dogme traditionnel, tandis que le point de vue et l'explication des protestants leur appartiennent en propre et ne se fondent sur aucun principe (1).

6. Comme c'est proprement Dieu et spécialement Jésus-Christ qui est l'auteur et le dispensateur des sacrements, l'homme et le prêtre n'y sont jamais considérés que comme de simples organes. « Lorsque nous baptisons, dit saint Pacien, lorsque nous recevons à pénitence, et que nous accordons le pardon au pénitent, c'est par Jésus-Christ (*Christo auctore*) que nous agissons. Vois donc si Jésus-Christ peut faire ces choses ; vois si c'est Jésus-Christ qui les a faites ». (ad Sympr. epist. III. n. VII).

Cette doctrine est aussi celle de saint Athanase (2), de saint Ambroise (3), de saint Augustin (4), de saint Chrysostome (5), de saint Isidore de Péluse (6). C'est

opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinæ promissionis ad gratiam consequendam sufficere; anathema sit. Sess. VII. can. VIII.

(1) Voy. *Calvin*. Inst. IV, 14. n. 26. — *Chemnit*. exam. C. Trid, P. II, p. 95. — *Marheinecke*. Symbolique. III, 126.

(2) Ὁ ἱερεὺς οὐ τὸ ὕδωρ ἁγιάζει', ἀλλὰ τὴν δεοῦσαν ὑπερησίαν ἀναπληροῖ, εἰληφὼς παρὰ τοῦ Θεοῦ χάριν. De comm. Ess. Patr. Fil. et Spir. Sanct. n. 40.

(3) De myst. V. n. 27. Sacram. II, 5. n. 14. Epl. LXIII. n. 58.

(4) Cont. Crescon. II, 21. n. 26. Cont. liter. Petil. II, 37. n. 88.

(5) De Pentec. Hom. I. n. 4. In II Thim. Hom. II. n. 4. In Matth. Hom. L. n.3.

(6) Οὐδὲν παραβλάπτεται ὁ δεχόμενος (τὰ ἱερὰ μυστήρια), εἰ καὶ ὁ διδοὺς ἀνάξιος εἶναι δοκείη, οὐδὲ τὰ ἄχραντα χραίνεται μυστή-

Dieu, c'est Jésus-Christ qui baptise (1), qui absout (2), qui ordonne (3), qui consacre (4). Les Scholastiques n'ont pas non plus d'autre langage (5).

7. On a toujours considéré comme condition du sacrement, comme constituant par sa réalisation et par sa présence le fait même et la réalité du sacrement, ce qu'on a coutume d'appeler, depuis Guillaume d'Auxerre (XIII[e] siècle), la *matière* et la *forme* (6), éléments qui doivent d'ailleurs être mis dans une formelle coexistence (7).

8. Une autre condition des sacrements, c'est l'intention du ministre, qui par l'union de la forme avec la matière produit et réalise le sacrement (8); elle doit être telle que le ministre agisse dans la confection du

ρια, εἰ ὁ ἱερεὺς πάντας ἀνθρώπους εἰς κακίαν παρέλαβεν. L. III. Epist. 340.

(1) *Aug.* Crescon. II, 21. n. 26.

(2) *Pacian.* Sympron. Epl. III. n. VII.

(3) *Chrys.* Ἡ χεὶρ ἐπίκειται τοῦ ἀνδρὸς, τὸ δὲ πᾶν ὁ Θεὸς ἐργάζεται, καὶ ἡ αὐτοῦ χείρ ἐστιν ἡ ἁπτομένη τῆς κεφαλῆς τοῦ χειροτονουμένου, ἐὰν ὡς δεῖ χειροτονῆται. In Act. Hom. XIV. n. 3.

(4) *Chrys.* de S. Pentecost. Hom. I. n. 4. In II Tim. Hom. II. n. 2. In Matth. Hom. L. n. 3.

(5) *Abæl.* Epit. theol. Christ. c. XXVIII.—*Alex. Halens.* P. IV. qu. VIII. memb. VI. Art. II. § 1. — *Bonav.* Sent. IV. dist. V. Art. II. qu. I.

(6) Ces expressions ne se trouvent point encore dans *Lanfranc, Anselm. Abæl. Hug. a S. Vict. Pet. Lombard.* — Cfr. *Juenin.* Sacram. diss. I. qu. III. Art. II.

(7) *Aug.* Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. In Job. tr. LXXX. n. 3.

(8) *Alex. Halens.* P. IV. qu. VIII. memb. IV. Art. I.—*Thom.* P. III. qu. LXIV. Art. VIII. —*Bonav.* Sent. IV. dist. VI. P. II. Art. II. qu. I. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. VI. qu. V.

sacrement comme un homme doué de raison et comme serviteur du Christ (1) et de l'Église.

Quant au mode précis selon lequel l'intention doit se produire, les Scholastiques ont émis sur ce point diverses opinions. Selon les uns, l'intention ne doit porter que sur l'accomplissement extérieur de l'acte sacramentel, sur l'observation, dans sa forme exacte, du rite transmis dans l'Église (2); tandis que, selon les autres, l'intention du ministre doit porter aussi sur la fin que l'Église se propose dans la dispensation des sacrements, et, sinon sur la fin dernière, au moins sur la fin prochaine qu'elle a en vue. Tous reconnaissent, du reste, qu'une mauvaise intention, secondaire et subséquente, dans la confection d'un sacrement, n'en infirme en rien la validité (3).

Dans le système des Réformateurs, qui tend directement à annuler le sacerdoce et à exclure toute médiation authentique et extérieure entre Dieu et l'homme

(1) *Bonav.* Dispensatio sacramentorum est opus hominis ut rationalis, ut ministri Christi et ut ministri salutis; hinc est, quod necesse est, quod fiat ex intentione, qua quis intendat facere, quod Christus instituit ad humanam salutem, vel saltem facere, quod facit Ecclesia, in quo clauditur in generali intentio prædicta, quia ipsa Ecclesia sicut sacramenta a Christo accepit, sic ad fidelium salutem dispensat. Brevil. P. VI. c. V.

(2) *Alan.* (ab insul.) Intentio, non qua quidem intendat consecrare, sed qua intendat formam Ecclesiæ. Reg. theolog. CIX. expos. Voy. aussi Petrus Cantor, Robert Pullus, Paludanus, etc.

(3) *Thom.* P. III. qu. LXIV. Art. X. — *Bonav.* Sent. IV. dist. VII. P. II. Art. II. qu. II. etc.

par le ministère de l'homme, c'est sur la foi du sujet qui reçoit les sacrements que porte toute la question, et on déclare ne compter pour rien l'action et l'intention du ministre; c'est se jeter, par rapport aux doctrines de Wicleff et de Jean Hus, dans l'extrême opposé; mais le concile de Trente a condamné aussi bien l'un de ces excès (Can. XII) que l'autre (1); et il a décidé qu'il faut dans le ministre, pour la confection du sacrement, l'intention de faire ce que fait l'Église. Comme le dessein du concile ne tendait à rien de plus qu'à proscrire la doctrine luthérienne et calviniste, qui compte le ministre absolument pour rien dans la confection du sacrement, on ne s'est fait aucun scrupule dans l'école de continuer à soutenir le sentiment plus large d'Alain et des autres docteurs que nous avons nommés précédemment; et c'est ce qu'a fait en particulier Ambroise Catharin (2). Toutefois la plupart des théologiens regardent l'autre opinion comme

(1) Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia; anathema sit. Sess. VII. Can. XI.

(2) Dans son livre *de intentione ministri*, publié depuis le concile de Trente. Son opinion a été suivie et défendue par *Contenson* (tract. de sacram.), *Serry* (Vindic. Catharini), *Salmero*. l. I. in Paul. Epl. disput. II. *Juenin*. de sacr. in gener. qu. V. c. II. Art. III. *Nat. Alex*. theol. dogm. et mor. l. II. de sacram. in genere. c. VII. Art. III., et d'autres encore. L'immense distance qui sépare le sentiment d'Ambroise Catharin de celui des Luthériens a été reconnue et constatée par *Pallavicin*. XII, 10. et plusieurs autres théologiens dont les noms sont cités dans *Bened. XIV*. Syn. diœc. VII, 4. n. 8. etc.

plus conforme à l'esprit du concile de Trente (1).

9. On a toujours exigé aussi pour la validité du sacrement, de la part de celui qui le reçoit, l'absence d'une intention formelle de ne pas le recevoir. Le sacrement administré à un homme qui aurait l'intention positive et formelle de ne pas le recevoir, est par cela même, de l'avis de tous les théologiens, nul et non avenu (2).

10. Les théologiens protestants, Marheinecke, par exemple (Symbolique III, p. 114), affirment que vers le milieu du XV[e] siècle on ne trouve dans aucun concile le nombre des sacrements fixé à sept; cependant le concile de Londres de 1237 compte sept sacrements, et les mêmes précisément que l'Église admet aujourd'hui. Nous trouvons aussi ces mêmes sacrements, toujours au nombre de sept, exposés dans les sermons de saint Otton, l'apôtre des Poméraniens en 1124 (3). C'est le nombre que mentionnent, comme transmis par la tradition, Pierre Lombard (Sent. l. IV, dist. 1, sq.), Alain de Ryssel (Reg. theol. CX), et les autres Scholastiques. Nous trouvons le même enseignement et la même foi à cet égard chez les Grecs (4), chez les Coptes et les Jaco-

(1) C'était le sentiment dominant, au temps du concile de Trente (cf. *Pallavic.* IX, 6). Il a été soutenu par *Bellarm.* Sacr. I, 27., *Lugo* de Sacr. dist. VIII. sect. II., *Bened. XIV*, Syn. diœc. VII, 4. n. 9.

(2) Voy. *Innoc. III.* Epl. ad Æ. Arel. (1205) in Greg. decrett. l. III. T. XLII. c. III.

(3) Voy. Vita S. Ottonis l. II. c. III. in *Basn.* thes. Mon. T. III. p. II.

(4) *Leo Allat.* de Eccl. Or. et Occ. cons. III, 16. n. 4. —

bites (1), et chez les Arméniens (2); Eugène IV, au concile de Florence, dans le décret aux Arméniens, ne fit donc qu'exprimer l'ancienne foi de l'Église; il en fut de même du concile de Trente.

Nous voyons dans saint Thomas d'Aquin comment les théologiens expliquent au moyen âge le nombre septenaire des sacrements. Plusieurs le rapportent à celui des vertus fondamentales. Le baptême leur paraît répondre à la foi, l'extrême-onction à l'espérance, l'eucharistie à la charité, la pénitence à la justice, l'ordre à la prudence, la confirmation au courage, le mariage à la tempérance (3). Mais l'explication admise le plus généralement rapporte le baptême à la naissance spirituelle, la confirmation à la virilité, l'eucharistie à la conservation de la vie par la nourriture, la pénitence à la guérison; quant à

Sim. Thess. de sacram. — *Arcud.* de Sacr. I, 2. — *Manuel. Calec.* Princ. fid. cath. c. VI.

(1) Diss. de Coptis, Jacobitis sect. III. n. 186. in *Boll.* Juni. T. V. p. 140.

(2) *C. Armen.* 1342. — *Galan.* C. Eccl. Arm. cum Rom. T. III. p. 439.

(3) *Thom.* (P. III. qu. 65. Art. I.) Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quamdam adaptationem ad virtutes, et ad defectus culparum et pœnalitatum, dicentes quod fidei respondet *Baptismus*, et ordinatur contra culpam originalem; spei *Extrema unctio*, et ordinatur contra culpam venialem; charitati *Eucharistia*, et ordinatur contra pœnalitatem malitiæ; prudentiæ *Ordo*, et ordinatur contra ignorantiam; justitiæ *Pœnitentia*, et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiæ *Matrimonium*, et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini *Confirmatio*, et ordinatur contra infirmitatem.

l'extrême-onction, elle efface les restes du péché et fortifie l'âme pour son dernier combat; l'ordre a pour but de pourvoir au gouvernement de la famille chrétienne, et le mariage de la perpétuer et de l'accroître (1). Saint Bonaventure considère les sacrements sous un triple rapport; comme remèdes, comme armes, comme secours. Le baptême est un remède contre le péché originel, la pénitence contre le péché mortel, l'extrême-onction contre le péché véniel. Puis, comme il y a trois sacrements institués pour servir de remèdes contre le péché, il y en a quatre destinés à guérir les suites et la peine du péché; l'ordre a pour but de guérir l'ignorance, la confirmation est un remède contre la faiblesse, l'eucharistie un remède contre le penchant au mal, le mariage un remède contre la concupiscence. Considérés comme secours, les sacrements servent à l'acquisition des vertus; le baptême donne la foi, l'extrême-onction l'espérance, l'eucharistie la charité, l'ordre la prudence, la pénitence la justice, le mariage la tempérance, la confirmation le courage (2); c'est le point de vue déjà signalé. Gabriel, métropolitain de Philadelphie, au XVIe siècle, compare les sept sacrements aux sept vertus, aux sept dons du Saint-Esprit, aux sept trompettes et aux sept étoiles dont parle l'Apocalypse, au chandelier à sept branches qui était placé dans le sanctuaire, aux sept ablutions de Naaman (3).

(1) Cfr. *Thom.* Part. III. qu. LXV. Art. I.

(2) Voy. *Bonav.* Sent. IV. dist. II. Art. I. qu. IV.

(3) De sacris sacramentis. c. V. in *Schellstrat.* Act. Orient. Eccl. adv. Lutheran.

11. De tout temps on a reconnu une différence entre les sacrements, eu égard à leur dignité et à leur importance. L'eucharistie a toujours été mise au premier rang pour la dignité; le baptême, pour la nécessité; en général, les sacrements des morts ont été considérés comme plus nécessaires, les sacrements des vivants, comme plus élevés en dignité.

De tout temps aussi on a cru et enseigné de certains sacrements qu'ils ne peuvent être réitérés, parce qu'une fois reçus, ils laissent dans l'âme une marque ou caractère indélébile (*sacramenta characteristica*), tandis que les autres, n'imprimant point un tel caractère, peuvent être reçus plusieurs fois.

Les Scholastiques ont développé d'une manière très-heureuse la convenance qu'il y a que certains sacrements puissent se réitérer, et que d'autres ne puissent être reçus qu'une seule fois (1). Quant au siége

(1) Morbi possunt variari, expelli et iterum introduci, gradus autem Ecclesiæ debent esse firmi et solidi et inconfusi; hinc est, quod sacramenta, quæ respiciunt morbos iterabiles, habent effectus transeuntes, ac per hoc iterabiles ratione novæ causæ. Sacramenta vero illa, quæ respiciunt gradus hierarchicos et status fidei determinatos, necesse est, quod præter effectus remediantes aliquos effectus tribuant permanentes, ad graduum et statuum Ecclesiæ distinctionem fixam et stabilem... Postremo quoniam triplex est status fidei, secundum quem habet fieri distinctio in populo christiano et in acie ecclesiasticæ hierarchiæ, scilicet status fidei genitæ, roboratæ et multiplicatæ, secundum primum fit distinctio fidelium ab incredulis; per secundum fit distinctio fortium ab infirmis et debilibus; secundum tertium fit distinctio clericorum a laicis. Hinc est, quod illa sacramenta, quæ respiciunt triplicem fidei statum prædictum, characteres imprimunt, per quos indele-

propre du caractère et à la manière dont il se produit, il y a, sur ce sujet, plusieurs sentiments dans l'école. Selon saint Thomas (Part. III, qu. LXIII, art. IV), saint Bonaventure et quelques autres docteurs, le caractère réside non pas dans la substance, mais dans les puissances de l'âme, parce que c'est par ses puissances que l'âme est l'image de Dieu. Saint Bonaventure établit que le caractère est un véritable *habitus*, et non pas un simple mode passif, une simple puissance (Sent. IV, dist. VI. P. I, art. I, qu. I). Durand (in Sent. IV, dist. IV, qu. IV) ne veut voir dans le caractère qu'un titre extérieur et une simple désignation pour un office, comme serait une nomination à une magistrature ou à une charge de juge; mais on établit contre lui que le caractère doit être considéré comme une modification intérieure. Les Scotistes envisagent le caractère comme un rapport; mais on fait observer que le caractère est produit dans l'âme; or, un rapport résulte de ce qui est, mais n'est point une réalité produite. Les Thomistes placent le caractère dans l'intelligence (1); Duns Scot croit devoir le placer dans la volonté (2).

Le concile de Trente a solennellement consacré la doctrine d'une différence de dignité entre les sacrements; il établit aussi que plusieurs sacrements im-

biliter impressos semper distinguunt, ac per hoc nunquam iterari possunt. — *Bonav.* Brevil. P. VI. c. VI.

(1) *Thom.* P. III. qu. LXIII. Art. IV. Sent. IV. dist. IV. qu. III. Art. III. Et aussi *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. I. Art. I. qu. III.

(2) *Duns Scot.* Sent. IV. dist. VI. qu. XI.

priment dans l'âme un caractère spirituel indélébile (1).

§ II. — Le Baptême.

1. Noms et figures du baptême. — 2. Institution et réalité du baptême. — 3. Effets du baptême. — 4. Nécessité du baptême. — 5. Le martyre, ou baptême de sang. — 6. Le baptême de désir. — 7. Sort des enfants morts sans baptême. — 8. Baptême de saint Jean. — 9. Doctrine des Scholastiques sur le baptême. — 10. Matière du baptême. — 11. Forme du baptême. — 12. Erreurs sur la matière du baptême. — 13. Erreurs sur la forme du baptême. — 14. Ministre du baptême. — 15. Validité du baptême donné par les hérétiques. — 16. Doctrine des Scholastiques sur le ministre du baptême. — 17. Dispositions exigées pour recevoir le baptême. — 18. Du caractère imprimé dans l'âme par le baptême. — 19. Unité du baptême.

1. Le baptême (βάπτισμα, βαπτισμὸς, βάπτισις) est désigné par beaucoup de noms différents. Il est appelé bain (2), et aussi bain mystique (3), bain salutaire (4), bain de la régénération (5), bain de la con-

(1) Si quis dixerit, hæc septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius; anathema sit. Sess. VII. Can. III. Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit. Ibid. Can. IX.

(2) Λοῦτρον. *Justin.* Apol. I, 62. — *Clem.* Pæd. I, 6. Coh. X. Str. V, 11. — *Eus.* Theoph. l. II. fragm. III. — *Chrys.* de incompreh. Hom. IV. n. 5. — Lavacrum. *Tert.* Bapt. c. V. VII. XVI. Exhort. cast. I.

(3) Λοῦτρον μυστικόν. *Ephr.* de dom. adv. — *Greg. Nyss.* laudd. S. Basil. T. III. p. 483 (*Morel.*). — *Prud.* Hymn. VI, 29.

(4) Λοῦτρον σωτήριον. *Justin.* Tryph. XIII. — Lavacrum salutare. *Ambros.* de interpell. David. II, 4. n. 14.

(5) Λοῦτρον τῆς παλιγγενεσίας. *Theoph.* Autolyc. II, 16. —

version (1), bain de vie (2); quelquefois on l'appelle simplement l'eau (3), ou bien l'eau qui donne la vie (4), le sacrement de l'eau (5), la fontaine sacrée (6); ou bien encore le sceau (7), le sceau en Jésus-Christ (8), le sceau du christianisme (9), le sceau de la foi (10) ou du Seigneur (11), la lumière ou l'illumination (12), la consécration (13), le mystère, le sym-

Orig. in Deut. xxii, 10. — *Const. apl.* viii, 6. — *Chrys.* in Is. Hom. i. n. 2. — Λοῦτρον τῆς παλιγγενεσίας καὶ ἀνακλάσεως. *Eus.* in Ps. cxviii, 73.

(1) Λοῦτρον τῆς μετανοίας καὶ γνώσεως. *Justin.* Tryph. c. xiv.

(2) Λοῦτρον τῆς ζωῆς. *Const. Apost.* ii, 7.

(3) *Barn.* Epl. n. xi. — *Clem.* Pæd. i, 6. — *Tert.* Pœnit. — *Cyp.* Ep. lxiii.

(4) Ὕδωρ τῆς ζωῆς. *Justin.* Tryph. n. xiv. — Ζῶν. *Theod.* in Gen. qu. xxvi. — Aqua vitæ æternæ. *Cyp.* Epl. ad Cæcil. lxiii.

(5) Felix sacramentum aquæ nostræ. *Tert.* Bapt. c. xl.

(6) Fons sacer. *Aug.* Civ. Dei xiii, 7. — Fons divinus. *Cassiod.* in Cantic. vii. — Fons cœlestis. Epl. de MM. Lugd. vi. in *Ruin.* Act. MM. — Ἁγία κολυμβήθρα. *Ephr.* de charit. et eleemosyn.

(7) *Herm.* Sim. viii, 6. ix, 16. ix, 31. — *Clem.* ii Cor. n. 8. — *Cyr.* Cat. i, 3. xviii, 35. — *Basil.* de bapt. n. 4. — Signaculum. *Tert.* Apol. xxi. Pudic. ix. Spect. iv. xxiv.

(8) Σφραγὶς ἐν Χριστῷ. Act. Paul. et Thecl. c. viii. — *Epiph.* mens. et pond. n. 15. — *Cyr.* (Scythop.) Vita S. Euthym. abb. in *Cotel.* Mon. E. G. iv. p. 23.

(9) *Ephrem.* de charit. et eleem. T. ii. p. 254.

(10) *Eulog. Alex.* adv. Novat. l. iii.

(11) *Clem. Alex.* quis dives salv. xliii. — Cfr. *Herm.* Sim. ix, 17.

(12) Φῶς, φωτισμὸς, φώτισμα. *Justin.* Apol. i. n. 61. — *Clem.* Pæd. i, 6. Coh. x. — *Cyr.* Cat. passim. — *Greg. Nyss.* or. cat. xxxii. — *Theod.* div. decret. v, 18.

(13) Τέλειον. *Clem.* Pæd. i, 6. — Μύησις. *Greg. Nyss.* or.

bole, et quelquefois le symbole de l'eau (*Bas.* Spir. Sanc. xv, n. 35), ou de la purification (1), la régénération (2), le sacrement de la regénération (3), la grâce (4).

Puis on trouve présentés comme symboles ou figures du baptême le déluge (5), le passage de la mer Rouge (5), la piscine de Siloé (7), la circoncision (8), etc., On le désigne encore par un vivier, parce que Jésus-Christ, le poisson symbolique (ΙΧΘΥΣ,

cat. xxv. xl. — *Soz.* Hist. Eccl. I, 3. — *Const. Apl.* iii, 16. — *Can. Apl.* xlii. — Μυσταγωγία dans *Cyrill.* passim. — *Chrys.* ad pop. Antioch. Hom. xxi. — *Theod.* in cantic. I.

(1) Σύμβολον τοῦ ἀποκεκάθαρθαι. *Orig.* adv. Cels. iii, 31.

(2) Ἀναγέννησις. *Justin.* Apol. I. n. 61. — *Clementin.* Hom. xi. n. 35. — Παλιγγενεσία. *Greg. Nyss.* or. cat. xxxii. — Secunda nativitas. *Tert.* Exh. cast. c. I. — *Hier.* Epl. lxxxii. ad Ocean.

(3) Sacramentum novæ nativitatis. *Hil.* in Ps. lxiii, 11. — Sacramentum regenerationis. *Ambr.* l. de sacram. regenerationis (cité souvent dans saint Augustin). — *Aug.* pecc. mer. et remiss. ii, 27. n. 37.

(4) Χάρισμα. *Clem.* Pæd. I, 6. — Δωρεά. *Chrys.* in Act. apl. Hom. I. n. 6.

(5) *Optat. Milev.* de Schism. Donat. v, 3.

(6) Cfr. I *Cor.* x, 1. 2. — *Moneta.* adv. Cath. ii, 6.

(7) *Chrys.* in Joan. Hom. xxxvi. n. I. Cont. Anom. xii. n. I.

(8) *Justin.* Tryph. lxiii. — *Chrys.* Gen. Hom. xl. n. 4. — *Optat.* v, 3. — *Jacob. Nisib.* Serm. xiv. de Pasch. n. 6. — *Sever. Gab.* Γινώσκομεν γὰρ ὡς ἡ ἐν σαρκὶ περιτομὴ τυπικῶς γινομένη τὸ παλαιὸν, εἰκόνα ἐπάγει τοῦ σωτηρίου βαπτίσματος, διὰ τῆς ἀποβολῆς τῆς ἀκροβυστίας, τὴν ἄρνησιν δηλοῦσα τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως καὶ υἱοὺς ποιοῦσα τοὺς περιτεμνομένους Θεοῦ. Symbolæ p. 297. in *Combef.* Auct. noviss. T. I.

c'est-à-dire, Ἰησοῦς Χριστὸς, Θεοῦ Υἱὸς, Σωτὴρ) (1) habite dans les eaux, et que tous y vivent avec lui comme dans leur élément.

2. Les anciens, pour établir l'autorité du baptême, outre qu'ils invoquent l'institution et l'ordre même de Jésus-Christ, en appellent encore aux oracles des prophètes qui l'annoncent (2), et même aux institutions pratiquées par les païens à leur entrée dans leurs temples (3), ainsi qu'aux mystères d'Isis et de Mithra (4). Quant aux effets du baptême dans les chrétiens, ils ont recours, pour les expliquer, à la puissance de Dieu (5).

3. Le baptême a toujours été considéré comme la condition de l'entrée dans l'Église et de l'admission au nombre des fidèles, parmi lesquels les catéchumènes n'étaient point compris (6). La foi universelle de l'Église, depuis les temps les plus anciens, reconnaît au baptême la vertu d'effacer le péché originel (7) et tous les autres péchés. « Nous descendons dans l'eau, dit saint Barnabé, tout couverts de péchés et de souillures, et nous en remontons portant dans nos cœurs les fruits sacrés de la crainte et de l'espérance (Epist. n. xi). » Hermas dit aussi : « Nous

(1) *Optat.* (Milev.) de Schism. Donat. iii, 2. — Voy. *Münter*, Monuments figurés de l'antiquité chrétienne.

(2) *Justin.* Apol. i. n. 61. Tryph. c. xiii. xiv.

(3) *Justin.* Apol. i. n. 62. — *Clem.* Strom. iv, 19.

(4) *Tert.* de Baptism. c. v.

(5) *Tert.* Proh misera incredulitas, quæ negas Deo proprietates suas, simplicitatem et potestatem! Bapt. c. ii.

(6) *Chrys.* Ἀλλότριος γὰρ ὁ κατηχούμενος τοῦ πιστοῦ. In Joan. Hom. xxv. n. 3. — *Aug.* in Joan. tr. xliv. n. 2.

(7) *Aug.* Peccat. merit. et rem. iii, 4. n. 9.

descendons dans l'eau et nous recevons la rémission de tous nos péchés » (Mand. IV. n. 3). Cette vertu du baptême, d'effacer les péchés, est également reconnue par saint Justin (Apol. I. n. 61), par saint Théophile (Autolyc. II, 16), par Origène. Il n'est point, selon saint Justin (Apol. I. n. 61, saint Jérôme (1), saint Chrysostome (2), saint Ambroise (3), de péchés, si graves ou si nombreux qu'on les suppose, qui résistent à la vertu du baptême.

Les effets du baptême sont, la sanctification (4) et la transformation de l'homme (5) ; l'acquisition du titre d'enfant de Dieu (6), la conformité (7) et l'u-

(1) In lavacro omnia peccata merguntur. Epl. LXXXII. ad Ocean.

(2) Οὐ γάρ ἐστιν, οὐκ ἐστὶν οὐδὲν ἁμάρτημα, καὶ ἀσέβεια, ὑπὲρ οὐκ εἴκει καὶ παραχωρεῖ τῇ δωρεᾷ· θεία γάρ ἐστιν ἡ χάρις. In Act. Hom. I. n. 6. Δόγμα μέγα, ὅτι τελείως καθαίρονται τῶν ἁμαρτημάτων οἱ βαπτιζόμενοι. Hom. XI. n. 2.

(3) In baptismate omnis culpa diluitur. Sacr. III, I. n. 7.

(4) *Bas.* in Ps. LIX. n. 4. — *Theod.* in Ps. XXXIII, 41.

(5) *Justin.* Ὃν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ, καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ, ἐξηγησόμεθα. Apol. I. n. 61. — *Bas.* Sp. S. XIV. n. 32. — *Greg. Naz.* or. XVIII. — *Chrys.* in Act. Hom. XXIII. n. 3. Ὄντως γὰρ μεγάλη τοῦ βαπτίσματος ἡ δύναμις· ἄλλους ἀντ' ἄλλων ποιεῖ τοὺς μετασχόντας τῆς δωρεᾶς· οὐκ ἀφίησιν εἶναι ἀνθρώπους τοὺς ἀνθρώπους... μεγάλη τοῦ Πνεύματος ἡ δύναμις, ὅτι μετέπλασεν, μετεῤῥύθμισε.

(6) *Cyr.* Cat. XX, 6. — *Bas.* Hom. XIII. n. 1. 5. — *Ammon.* in Joan. III, 26. — *Isid.* l. III. Epl. CCCXCV.

(7) *Method.* Ἐγὼ γὰρ τὸν ἄρσενα ταύτῃ γεννᾷν εἰρῆσθαι νομίζω τὴν Ἐκκλησίαν, ἐπειδὴ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀῤῥενοποιΐαν τοῦ Χριστοῦ προςλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι, τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ Λόγου. Conviv. decem virgg. or. VIII. n. 8. *Gall.* T. III. p. 719.

nité avec Jésus-Christ (1), la divinisation de l'homme (2), le droit à l'immortalité finale pour le corps et pour l'âme (3), toutes prérogatives que le Saint-Esprit confère par le baptême, comme le font remarquer saint Basile (4), saint Grégoire de Nysse (5), saint Chrysostome (6). D'ailleurs, ce n'est pas seulement le péché qui est effacé par le baptême; ce sacrement remet en même temps toute la peine due au péché, comme l'enseignent tous les anciens, entre autres Clément d'Alexandrie (Pæd. I, 6), saint Chrysostome (7), Théodoret (in Ps. L), saint Ambroise (de Elia et Jejun. c. XXII. n. 85). Le baptême est aussi l'introduction et comme la porte qui conduit aux autres sacrements (8).

(1) *Mar. Victor.* in Gal. III, 27. 29.

(2) *Hippolyt.* in S. Theophan. n. VIII.

(3) *Iren.* III, 17. n. 2. — *Hippolyt.* in S. Theophan. n. VIII. — *Bas.* Sp. S. c. XIV. n. 31. — *Greg. Nyss.* de Sp. S. (*Mai.* VIII. II. p. 20) or. cat. c. XXXIII. XXXV. — *Lact.* div. inst. VII, 5.

(4) Εἴ τις ἐν τῷ ὕδατι χάρις, οὐκ ἐκ τῆς φύσεώς ἐστι τοῦ ὕδατος, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ Πνεύματος παρουσίας. Sp. S. c. XV. n. 35.

(5) Ἡ τοῦ Πνεύματος ἐπιφοίτησις μυστικῶς ἐρχομένη πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐλευθερίαν. Hom. de baptism. Christi.

(6) Ὥςπερ γὰρ ἐν ἀρχῇ ὑπέκειτο στοιχεῖον ἡ γῆ, τὸ δὲ πᾶν τοῦ διαπλάττοντος ἦν· οὕτω καὶ νῦν ὑπόκειται μὲν στοιχεῖον τὸ ὕδωρ, τὸ δὲ πᾶν τῆς τοῦ Πνεύματός ἐστι χάριτος. In Joan. Hom. XXV. n. 2.

(7) Χάρις γάρ ἐστι δωρεὰν παρεχομένη τὴν ἐλευθερίαν. In Act. Apl. Hom. I. n. 8. Cfr. Hom. XXI. n. 3. et particulièrement ad Illum. Cat. n. 3.

(8) *Cyr.* in Joan. XX, 17. — *Aug.* Peccat. mer. et rem. I, 20.

4. La tradition tout entière reconnaît la nécessité du baptême. On peut voir en particulier, sur ce sujet, Hermas (1), saint Irénée (v. 15. n. 3), Tertullien (de Bapt. XI, XII, XIII, XVIII), l'auteur des Clémentines (2), saint Basile (Spir. Sanct. x. n. 26), saint Ambroise (Abrah. II; n. 79.). De là l'usage bizarre reproché aux Marcosiens (3) et aux Montanistes de baptiser les morts (4), et celui de se faire baptiser pour les morts, que l'on trouve chez les Marcionites (5) et chez les Cérinthiens (6); de là aussi le zèle des Pères contre l'abus de différer le baptême (7).

L'ordre de baptiser ayant été donné aux apôtres d'une manière absolue et sans aucune restriction, le péché originel atteignant d'ailleurs tous les hommes sans exception, et la nécessité d'en être délivré étant la même pour tous, on a dû en conclure, et on en a

(1) Les apôtres, d'après lui, ont dû baptiser les morts dans l'autre vie. Sim. IX. n. 16.

(2) Ἀλλ' ἴσως ἐρεῖ τις· τί συμβάλλεται πρὸς εὐσέβειαν τὸ βαπτισθῆναι ὕδατι; πρῶτον μὲν, ὅτι τὸ δόξαν Θεῷ πράττεις· δεύτερον δὲ, ἐξ ὕδατος ἀναγεννηθεὶς Θεῷ... τὴν ἐξ ἐπιθυμίας πρώτην σοι γενομένην καταλλάσσεις γένεσιν, καὶ οὕτως σωτηρίας τυχεῖν δύνῃ· ἄλλως δὲ ἀδύνατον. Hom. XI. n. 26. Cfr. 25. 27.

(3) *Iren.* adv. Hær. I, 21. n. 5.

(4) Voy., contre cet abus, *C. Carth. III.* can. VI. — Cfr. *Greg. Naz.*, qui dit (or. XL, 17), faisant allusion à cet usage : Ἢ καὶ σὺ μένεις νεκρὸς λουθῆναι;

(5) *Tert.* Marc. V, 10. Resurr. carn. XLVIII. — *Chrys.* in I Cor. Hom. XL. — *Eznick.* adv. Hær. IV, 16.

(6) *Epiph.* Hær. XXVIII.

(7) *Greg. Naz.* or. XL. — *Greg. Nyss.* in eos qui differunt baptisma. — *Bas.* Hom. XIII. XVII. — *Chrys.* cont. eos qui differunt baptisma.

conclu la légitimité et aussi la nécessité du baptême des enfants, que l'on trouve, en effet, pratiqué dès la plus haute antiquité. Nous avons à cet égard le témoignage de saint Irénée (II, 22. n. 4. v. 15. n. 3), du faux saint Justin (qu. ad. Orthod. LV), d'Origène (1), de Clément d'Alexandrie (2), de saint Cyprien (3), des Constitutions apostoliques (VI, 15), de saint Grégoire de Nazianze (or. XL.) de saint Isidore de Péluse (lib. III. epist. CXCV), de saint Astère d'Amasée (Hom. in Ps. VII), de saint Chrysostome (4), de saint Ambroise (Abrah. l. II, n. 81). Origène et saint Augustin déclarent même expressément que le baptême des enfants est un usage apostolique (5). On trouve la même déclaration dans les conciles d'Elvire (c. XXII), de Milève (c. II), de Girone (c. V) et dans plusieurs autres.

On ne peut citer que Tertullien qui se soit prononcé contre le baptême des enfants; encore est-il

(1) In Luc. Hom. XIV. Lev. Hom. VIII. n. 3.

(2) Pæd. III, 11, où, parlant des anneaux que les chrétiens peuvent porter au doigt, et des images qu'il convient d'y faire graver, il n'autorise que celles qui sont de nature à rappeler des pensées chrétiennes : une colombe, un poisson, un vaisseau, etc.; ou bien, ajoute-t-il, un homme péchant au bord de l'eau, pour rappeler saint Pierre ou les enfants qui sortent du sein des eaux : Κἂν ἁλιεύων τις ᾖ, Ἀποστόλου μεμνήσεται, καὶ τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων. T. I. p. 598.

(3) Epl. ad Fidum. LIX. De lapsis. p. 375. ed. *Bal.*

(4) Homil. ad Neophyt.

(5) *Orig.* in Lev. Hom. VIII. n. 3. In Rom. l. V. n. 9. — *Aug.* c. Donat. IV, 23. n. 30. 24. n. 31. Gen. lit. X, 23. n. 30. Serm. CLXXIV. n. 9. Lib. arbit. III, 20. n. 67.

fort éloigné de nier la validité d'un tel baptême; car il dit expressément que les enfants peuvent être et quelquefois même doivent être baptisés (Anim. XXXIX, XL); seulement il pensait que le baptême doit être ordinairement différé jusqu'à un âge plus mûr, où le danger de perdre la grâce baptismale ne soit plus aussi grand; c'est ainsi qu'il demande qu'on le diffère généralement jusqu'au moment du mariage (1).

5. On trouve d'ailleurs, dès les premiers temps, le martyre mis en parallèle avec le baptême (2), et présenté comme pouvant le suppléer. On peut citer, relativement à ce point de doctrine, le témoignage de Tertullien, et celui d'Origène (3), qui met le baptême de sang au dessus du baptême d'eau (in Jud. Hom. VII. n. 20), ce que font aussi saint Cyprien (4) et l'auteur

(1) Fiant Christiani, cum Christum nosse potuerint. Quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum? Cautius agetur in sæcularibus, ut cui substantia terrena non creditur, divina credatur; norint petere salutem, ut petenti dedisse videaris. Non minori de causa innupti quoque procrastinandi, in quibus tentatio præparata est, tam virginibus per maturitatem, quam viduis per vacationem, donec aut nubant, aut continentiæ corroborentur. Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem: fides integra, secura est de salute. Baptism. c. XVIII.

(2) Lavacrum sanguinis. *Tert.* Scorpiac. VI. Bapt. XVI. — Baptismus sanguinis. *Cypr.* Epl. LIV. LXXIII. — Βάπτισμα τοῦ αἵματος. *Orig.* in Joan. T. VI. n. 26. Matth. T. XVI. n. 6. — *Const. Apl.* V, 6. — *Greg. Naz.* or. XXXIX. — *Chrys.* de SS. Berenice et Prodoce. n. 6. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. IV, 10. — Cfr. *Marc.* X, 38. 39. — *Matth.* XX, 22. — *Luc.* XII, 50.

(3) In Joan. T. VI. n. 26. Matth. T. XVI. n. 6. Exh. ad Martyr.

(4) Epl. LXXIII. ad Jubaian. Exhort. ad Martyr. præf.

des Constitutions apostoliques; ce dernier en donne pour raison, que le martyr meurt véritablement avec Jésus-Christ, tandis que le baptisé ne meurt avec lui qu'en figure (v. 6). Le baptême de sang est positivement reconnu aussi par l'auteur du traité sur la réitération du baptême qui se trouve dans les œuvres de saint Cyprien (de Rebaptism. n. III), par Eusèbe (Pas. s. Pamph. n. VI), saint Cyrille de Jérusalem (Cat. III, 10), saint Grégoire de Nazianze (Or. XXXIX), saint Basile (Spir. sanct. c. XV. n. 30), saint Ambroise (in ps. CXVIII. n. 14), saint Chrysostome (Hom. in s. Lucian. mart. n. 2), saint Augustin (1), Cassien (Coll. XX. 8), Gennade (dogm. Eccl. c. XLI), et saint Jean Damascène (Orth. fid. IV. 3). Mais comme hors de l'Église, le baptême d'eau ne peut donner ni la rémission des péchés (2) ni la justification (3), ceux qui sont baptisés dans cette condition recevant, il est vrai, comme l'enseignent les Pères, le sacrement avec le caractère qu'il confère, mais non pas les effets salutaires dont il est la source (4); de même le martyre n'apporte aucun avantage (5) à ceux qui sont

(1) Civ. Dei. XIII, 7. — *Orig.* anim. I, 9. n. 10. II, 12. n. 17. Bapt. IV, 22. n. 29.

(2) *Aug.* Bapt. c. Donat. III, 17. n. 22.

(3) *Aug.* Bapt. cont. Donat. IV, 4. n. 5. Et quomodo accipienti non prodest baptismus ei qui sæculo verbis non factis renuntiat; sic non prodest ei qui in hæresi vel schismate baptizatur : utrique autem correcto prodesse incipit, quod ante non proderat, sed tamen inerat. — *Fulg.* de Fide ad Petr. c. XXXVI.

(4) *Aug.* Bapt. c. Donat. VI, 1. De Symbol. n. 15.

(5) *Aug.* Bapt. IV, 17. n. 24. — *Pacian.* Sympr. II. n. 7.

hors de l'Église, parce qu'il leur manque la vraie foi et la vraie charité (1).

6. Avec le baptême de sang que tous les Pères admettent et reconnaissent, quelques-uns reconnaissent encore le baptême de *désir,* qui peut, dans le cas de nécessité, remplacer le baptême d'eau. Déjà Tertullien (Baptism. XII) et Origène (in Joan. T. VI. n. 26) le donnent assez clairement à entendre, et saint Augustin lui-même le dit expressément (de Baptism. IV. 22. n. 19, 30), tout en observant qu'on ne doit pas négliger pour cela de recevoir, quand on le peut, le baptême ordinaire (in Lev. qu. LXXXIV). C'est dans cette idée du baptême de désir que saint Ambroise puise un motif de consolation pour le sort de Valentinien, que la mort avait frappé avant qu'il eût reçu le baptême (2).

7. Relativement au sort des enfants morts sans baptême, on trouve dans les Pères des sentiments différents. Les uns, saint Augustin entre autres, et ceux qu'on peut regarder comme s'inspirant de sa doctrine,

(1) *Pacian.* Sympr. Epl. II. n. 7. — *Anon.* auct. opp. de Rebaptism. n. XIII. Qua ratione enim ille hæreticus, qui confitendo Christi nomen trucidatur, nihil postea potest corrigere, si quid de Deo aut de Christo male senserit, cum in alium Deum vel in alium Christum credendo semetipsum fefellit, confessor non Christi, sed solitario Christi nomine... Nihil proficit qui non habet dilectionem ejus Dei et Christi, qui per legem et prophetas et in evangelio... prædicatur... Ut manifeste appareret, eum, qui hanc diligendi nos et diligendi a nobis dilectionem in se non habeat, inani confessione et passione nihil proficere (ap. *Migne.* Patrolog. T. III. col. 1183).

(2) Orat. funebr. in obitu Valentinian. n. 51 sq.

assurent qu'ils souffrent la peine du dam (1), mais aussi légère que possible (2); d'autres les placent dans un état moyen entre la béatitude et la damnation (3); d'autres enfin, mais en très-petit nombre, leur accordent la vue de Dieu et la béatitude après qu'ils ont été préalablement purifiés (4).

8. Quant au baptême de saint Jean, et à son efficacité comparée à celle du baptême chrétien, les Pères ne sont pas non plus tous du même avis. Plusieurs attribuent au baptême de saint Jean la puissance d'affranchir du péché et de la damnation éternelle (5), sans vouloir cependant par là l'égaler au baptême chrétien; car ils le regardent comme inférieur en dignité (6), comme étant une simple préparation à un

(1) *Aug.* Pecc. mer. et rem. I, 16. n. 21. Anim. et ej. orig. II, 12. — *Fulgent.* de Fid. ad Petr. c. XXVII. — *C. Carthag.* (418.) c. III.

(2) *Aug.* Enchirid. XCIII. Epl. ad Petr. et Abrah. (in Galland. VII).

(3) *Greg. Naz.* Or. XL. — *Sever.* Εἰ ἀφώτιστα τελευτήσειεν, μὴ μετασχόντα τοῦ τῆς παλιγγενεσίας λούτρου, προδήλως ἔξω τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας καθίσταται· ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν ἐπλημμέλησαν, οὔτε κολάσεσιν, ἤ τισι βασάνοις ὑπάγονται, μέσην δέ τινα τάξιν ὑφέξουσι. In Joan. III (in Caten.).

(4) *Greg. Nyss.* Or. cat. XXV. — *Act. Perpet.* n. VII. VIII.

(5) *Eus.* Dem. Evang. IX, 5. — *Hil.* in Ps. CXVIII. lib. III. n. 5. — *Cyr.* Cat. III, 7. XX, 6. — *Bas.* Hom. de baptism. n. 6. — *Greg. Naz.* Or. XLII. — *Greg. Nyss.* in S. Basil. — *Optat. Milev.* Schism. Don. V, 5. — *Amb.* in Ps. XXXVII. n. 5. — *Cyr. Alex.* Thesaur. assert. XI. — *Pet. Chrys.* Serm. XIII. — *Basil.* (Seleuc.) Or. XVIII. — *Paulin.* Poem. VI, 263 sq. — *Prud.* Hymn. Jejun. stroph. XV. v. 960.

(6) *Cyr.* Cat. III, 9. — *Bas.* Exh. ad bapt. n. 1. — *Greg. Naz.* or. XXXIX.

baptême plus parfait (1), comme ne donnant ni le Saint-Esprit (2), ni le titre d'enfant de Dieu (3), ni l'espérance d'une résurrection bienheureuse (4). D'autres, en plus grand nombre (5), saint Chrysostome (6), entre autres, et saint Augustin, enseignent que le baptême de saint Jean, outre qu'il n'était point un principe de régénération, n'effaçait non plus aucun péché. Saint Augustin déclare toutefois (Cont. Donat. v. 10. n. 12) qu'il lui suffit qu'on n'égale point le baptême de saint Jean à celui de Jésus-Christ, comme avait fait le donatiste Pétilien (ap. *Aug.* cont. lit. Petil. II, 33).

9. Les Scholastiques enseignent unanimement que le baptême efface tous les péchés et qu'il établit positivement dans l'âme une grâce habituelle sanctifiante qui la rend agréable à Dieu. Mais si l'effet du baptême est égal dans tous les baptisés relativement à la disparition du péché, il peut y avoir entre eux une différence de degré relativement à la perfection des vertus, qui dépend tout à la fois d'une grâce particulière de Dieu, et des dispositions spéciales avec lesquelles

(1) *Bas.* cit.—*Cyr. Alex.* in Joan. l. II. c. LVII. l. III. c. XXV.

(2) *Cyr.* cat. XVII, 8. XX, 6.

(3) *Cyr.* cat. XX, 6. — *Bas.* Exh. ad bapt. n. I. — *Ammon.* in Joan. III, 6 (in Catena).

(4) *Cyr.* Cat. III. n. 6.

(5) *Tert.* Baptism. c. X. — *Athan.* in Matth. III, 11 (fragm. in *Gall.* V, 176). — *Hier.* cont. Lucifer. c. III.

(6) Κάλως δὲ εἶπε βάπτισμα μετανοίας τὸ Ἰωάννου, καὶ οὐκ ἀφέσεως, ἀνάγων αὐτοὺς καὶ πείθων, ὅτι τούτου ἔρημον ἦν ἐκεῖνο· τοῦ γὰρ ὕστερον δοθέντος ἔργον ἡ ἄφεσις γέγονε. In Act. Apost. Hom. XL. n. 2. Cfr. de bapt. Christi. Hom. II. n. 3.

le baptisé y correspond. Les péchés sont effacés dans tous également; mais la disposition au bien n'a pas dans tous le même degré (1).

Les Scholastiques soutiennent aussi que le baptême, en effaçant le péché, remet en même temps la peine du péché (2), c'est-à-dire, comme ils s'en expliquent avec plus de précision, la peine éternelle et toutes les peines imposées à l'homme comme personne individuelle; car les peines auxquelles la nature humaine a été assujettie tout entière, comme la faim, la soif, le travail, les maladies, etc., ne sont point abolies par le baptême, lequel, du reste, n'a point été institué pour nous en délivrer.

Quant au baptême de saint Jean, tous les Scholastiques enseignent, d'après saint Augustin et saint Grégoire le Grand (Ev. l. I, Hom. XX, n. 2), qu'il ne doit point être égalé au baptême chrétien (3), et Pierre Lombard, qui soutient que le baptême de saint Jean opérait une véritable régénération (Sent. IV, dist. 11), n'est suivi en ce point par aucun de ceux qui

(1) *Alex. Hal.* P. IV. qu. VIII. memb. VIII. art. III. § 3. — *Thom.* P. III. qu. LXIX. art. VIII. Sent. IV. dist. IV. qu. II. art. III. — *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. I. art. I. qu. III. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. IV. qu. VII. — *Richard.* Sent. IV. dist. IV. art. III. qu. III.

(2) *Alex. Hal.* P. IV. qu. VIII. memb. VIII. art. II. — *Thom.* P. III. qu. LXIX. art. II. Sent. IV. dist. IV. qu. I. art. I. Gent. IV, 58. — *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. I. art. I. qu. II.

(3) *Rupert. Tuit.* Vict. Verb. Dei XII, 11. — *Alex. Hal.* P. IV. qu. VI. memb. VII. — *Thom.* P. III. qu. XXXVIII. art. I. III. IV. Sent. IV. dist. II. qu. II. dist. IV. qu. II. art. IV. — *Bonav.* Sent. IV. dist. II. art. II. qu. III. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. III. qu. I.

sont venus après lui. Les Cathares, au contraire, regardaient le baptême de saint Jean comme une œuvre formellement diabolique, et en opposition directe avec le baptême chrétien; c'est un autre excès, que les théologiens catholiques nient et combattent dans les termes les plus énergiques (1).

Les Scholastiques reconnaissent la nécessité du baptême comme absolue et générale, comme s'étendant aux enfants aussi bien qu'aux adultes. On ne rencontre, au moyen âge, d'opposition au baptême des enfants que dans Bérenger (2), Bruno d'Angers (3), Arnauld de Brescia (4), puis chez les Pétrobusiens (5) (partisans de Pierre de Bruis), les Henriciens (6) et les Cathares (7). Plus tard cette opposition fut renouvelée par les Anabaptistes (8), et appuyée par eux sur les mêmes textes de l'Écriture (*Marc.* XVI, 16, *Matth.* XXVIII, 18, sq.; *Act.* II, 38, etc.) qui avaient été allégués par les sectaires du moyen âge.

(1) *Moneta.* adv. Cathar. IV, 1. n. 2.
(2) *Deodwin.* (Leodic.) Epl. de corp. et sang. Domini.
(3) *Deodwin.* l. c.
(4) *D'Argentré.* Collect. jud. 1, 27.
(5) *Pet.* (Vener.) tract. adv. Petrob. l. 1. Epl. II. — Cfr. *Abæl.* introd. in theol. II, 4.
(6) *Bernard.* Epl. CCXLI. — Cfr. *D'Argentré.* Coll. jud. 1, 18.
(7) *Moneta.* adv. Cath. IV, 1. § 4. — *Reiner.* adv. Wald. c. V.
(8) *Justus Menius*, la doctrine des Anabaptistes réfutée, art. III. — *Melanchthon*, Doctrine des Anabaptistes, art. V. — *Calvin.* adv. Anabaptist. refut. art. 1 (ed. *Amstelod.* T. IX). — *Zwingli.* adv. Catabapt.

Non seulement le baptême efface dans les enfants le péché originel; mais encore il établit en eux, selon les théologiens du moyen âge, la grâce sanctifiante et les vertus infuses. Le baptême, en effet, détruit en eux la difformité de l'âme et de ses puissances, qu'il rétablit dans leur perfection; or cette perfection, ce sont les vertus qui l'opèrent et qui la fondent. Le baptême les rend d'ailleurs dignes et capables des dons de la gloire, c'est-à-dire de la *vision*, de la *dilection*, de la *possession;* or c'est la foi qui donne droit à la vision, comme la charité à la dilection, et l'espérance à la possession; il faut donc que ces vertus se trouvent dans les enfants baptisés, à l'état de vertus infuses (1).

Quant aux enfants morts sans baptême, les Scholastiques tiennent qu'ils sont exclus de la vision béatifique de Dieu, et qu'ils souffrent une peine négative, la peine du dam (*pœna damni*), mais non la peine du sens (*pœna sensus*), laquelle est une peine positive (1), parce qu'ils ne sont coupables que du péché originel qu'ils ont contracté involontairement, et qu'ils n'ont commis aucun péché par leur libre volonté.

Relativement au baptême de sang, qu'ils admettent et qu'ils reconnaissent (2), les docteurs du moyen

(1) Voy. *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. II. art. II. qu. II. — Cette doctrine est celle du concile de Trente. Cfr. Sess. VI. cap. VII.

(2) *Innoc. III.* Epl. ad Æ. Arel. in *Greg.* decret. l. III. T. XLII. c. III.

(3) *Alcuin.* conf. fid. P. III. c. XXVIII. Il en est de même des Scholastiques.

âge font observer qu'il ne confère pas la grâce, mais qu'il ne fait que la porter à sa perfection, puisqu'il suppose déjà la charité; ils ajoutent qu'il n'imprime aucun caractère, et que, malgré sa haute dignité, il n'est cependant point un sacrement, parce qu'il manque des conditions sacramentelles, n'ayant ni le signe, ni la forme, ni l'institution (1). Ils parlent fréquemment aussi du baptême de désir (*baptismus flaminis*), et lui reconnaissent le pouvoir de remplacer, en cas de nécessité, le baptême proprement dit. On le trouve ainsi mentionné dans saint Bernard (de Bapt. II, n. 6), dans Pierre Comestor (in fest. s. Jacob. Serm. XXIV), Pierre de Blois (2), Innocent III (3) et les autres théologiens du moyen âge (4).

10. L'élément avec lequel le baptême doit être conféré, c'est, d'après la doctrine de tous les âges chrétiens, l'eau naturelle, dont les anciens Pères proclament la nécessité (5), et dont les Scholastiques se sont particulièrement appliqués à faire ressortir

(1) *Alex. Halens.* P. IV. qu. VIII. memb. IX. art. IV. § 2. — *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. II. art. II. qu. III.

(2) Sufficit spiritus et aqua, sufficit spiritus et sanguis, si aquam non exclusit contemptus religionis, sed articulus necessitatis; sufficiet spiritus solus, quia testimonium ipsius pondus habet. Serm. XXII. de S. Trinit.

(3) Epl. ad Epp. Cremon. in *Greg.* decret. l. III. tit. XLIII. c. II.

(4) *Thom.* P. III. qu. LXVI. art. XIII. qu. LXVIII. art. II. — *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. P. II. art. I. qu. I.

(5) *Aug.* Quid est baptismus Christi? Lavacrum aquæ in verbo. Tolle aquam, non est baptismus : tolle verbum, non est baptismus. In Joan. tract. XV. n. 4.

la convenance. L'eau est le symbole de la purification; elle est la condition de la croissance et du développement; elle se trouve d'ailleurs répandue partout, en sorte que chacun peut l'employer sans qu'il lui en coûte ni peine ni dépense; elle est donc parfaitement appropriée à celui de tous les sacrements qui est le plus nécessaire et qui doit être le plus généralement conféré (1).

Dès les temps les plus anciens, on employa pour donner le baptême une eau consacrée par une bénédiction préalable (2), et plusieurs Pères attachent une sérieuse importance à cette circonstance préparatoire (3). Quant au mode de collation du baptême ordinairement employé dans les premiers temps, c'était l'immersion (4) avec laquelle apparaît, comme une exception à la règle, le baptême par aspersion, regardé toutefois comme valide (5); saint Cyprien le déclare positivement à Magnus, qui avait conçu quelques doutes à cet égard (Épist. LXXVI, 76). Or l'immersion était triple, en mémoire des trois personnes

(1) *Abæl.* epitom. c. XXVIII. — *Alex. Halens.* P. IV. qu. II. memb. III. art. II. — *Thom.* P. III. qu. LXVI. art. III. Sent. IV. dist. III. art. III. qu. I. adv. Gent. IV, 59. — *Bonav.* Sent. IV. P. II. art. I. qu. I.

(2) *Const. Apl.* VII, 13. — *Bas.* Sp. S. c. XXVII. — *Ambr.* Myst. c. III. n. 8. — *Aug.* Jul. VIII, 9. — *Theod.* in Ps. XXVIII, 3.

(3) *Tert.* Bapt. c. IV. — *Cypr.* Epl. LXX. ad Januar. — *Greg. Nyss.* Bapt. Chr. (in T. III. p. 371. *Mor.*). — *Aug.* Serm. CCCLIII. n. 3.

(4) *Tert.* Prax. XXVI. Cor. III. — *Bas.* Sp. S. c. XXVII. — *Greg. Nyss.* Or. cat.

(5) *Tert.* Pœnit. VI. — *Aug.* in Joan. tract. LXXX.

de la sainte Trinité (1), comme aussi pour rappeler la mort, la sépulture et la résurrection de Jésus-Christ (2). La pratique d'une immersion unique fut introduite pour la première fois par Eunomius (3), ou plutôt par ses disciples Théophronius et Eutychius (4), dans le but de rappeler l'unique circonstance de la mort du Christ, en mémoire de laquelle ils baptisaient. Ils ne pratiquaient non plus qu'une immersion partielle, ne plongeant dans l'eau que la tête et la poitrine du baptisé (5). Plus tard, nous trouvons aussi chez les Catholiques d'Espagne l'usage d'une seule immersion; ils voulaient par là désigner, en opposition avec l'Arianisme, l'unité d'essence dans les trois personnes (6), ce que saint Grégoire le Grand

(1) *Tert.* Prax. XXVI. Cor. III. — *Bas.* Sp. S. c. XV. XXVII. — *Chrys.* in Joan. Hom. XXV. n. 2. — *Ambr.* Sacr. II, 7. — *Hier.* adv. Lucif. c. 4. in Eph. IV, 5.

(2) *Cyr.* Cat. II, 4. — (Pseudo-) *Ath.* de parab. Sc. S. qu. XCIV. — *Bas.* Epl. CCCXXXVI. n. 5. — *Greg. Nyss.* de bapt. Chr. (III. p. 327. *Mor.*) Or. cat. c. XXXV. — *Pet. Chrys.* Serm. CXIII. — *Leo.* Epl. ad Epp. Sic. (IV.) c. III. — *Greg. M.* Epl. ad Leand. Hisp. l. I. Epl. XLI. — *Phot.* ad Amphiloch. qu. XLIII. n. 21.

(3) *Soz.* Hist. Eccl. VI, 26. — *Theod.* Hæret. Fab. IV, 3. — *Philostorg.* Hist. Eccl. X, 4. — *C. Const. I.* c. VII.

(4) *Soz.* VII, 17. — *Niceph.* Hist. Eccl. XII, 30. — Cfr. *Gothofred.* ad Philost. X, 4.

(5) *Theod.* Hæret. Fab. IV, 3. — *Timoth.* (CP. Presb.) Ὕδωρ τῇ κεφαλῇ καταχέοντες μέχρις ὀμφάλου, τοῖς ἀπὸ γαστρὸς καὶ ἕως κατὼ ἀνέπαφον ποιοῦσι τοῦ ὕδατος τὴν περίχυσιν· οὐκ εἶναι θεμιτὸν λέγοντες τὰ παιδόποια ὄργανα τυχεῖν ἀφθαρσίας χαρίσματος. De recept. Hæretic. (in *Cot.* Mon. Eccl. Gr. III. p. 384).

(7) *C. Tolet. IV.* (633) c. V. — *Ildefons.* (Tolet.) Unde in

confirma par son approbation (lib. i. Epist. xli); ce qui fut aussi soutenu et approuvé par saint Ildefonse de Tolède, et maintenu par plusieurs conciles de France et d'Allemagne (*Voss.* disput. ii, de baptism. Thes. iii), malgré la défaveur jetée sur cet usage par plusieurs théologiens français, par Alcuin, entre autres (Epist. lxxv et xcvii), et par Walafred.

Au reste, l'usage de l'immersion s'est maintenu jusque dans les derniers temps, même en Occident (1); quant à l'Orient, c'est toujours le seul mode d'administration du baptême qui y soit usité (2), et l'éloignement des Orientaux pour l'aspersion va si loin, qu'ils considèrent le baptême de l'Église Latine comme essentiellement différent du leur, et comme formellement invalide. Marc d'Éphèse, dans une encyclique adressée, après le concile de Florence, à tous les évêques et à toutes les églises du rit grec, prétendit que la réunion des deux Églises était tout à fait impossible, et cela, parce que le baptême des Latins était entièrement différent de celui des Grecs.

una fide nihil contrarium habet consuetudo diversa. Sed quia hæretici in hoc numero mersionis unitatem solent scindere deitatis, a Deo potius est, quod Ecclesia Dei unius usum observat tantummodo tinctionis. De cognit. baptis. c. cxvii (in *Bal.* Miscell. l. vi. p. 85).

(1) *Petr. Lomb.* Sent. iv. dist. iii. — *Albert. M.* Sent. iv. dist. iii. art. v, etc. — *C. Celichut.* (816.) c. xi. — *Leod.* (1287.) — *C. Camer.* (1300.) — *C. Prag.* (1355.) Le concile de Prague de 1470 maintient (can. xxx) l'usage de l'immersion, conjointement avec celui de l'infusion.

(2) *Leo All.* cons. Eccl. Or. et Occid. iii, 12. — *Stourdza.*

11. Tous les anciens Pères s'accordent sur ce point de fait (1) que le baptême a toujours été conféré au nom et avec l'invocation expresse des trois personnes de la sainte Trinité; de même que tous cherchent à établir par cette formule la Trinité, et l'égalité d'essence des trois personnes, contre les Modalistes et les Subordinatiens. Quant aux passages de l'Écriture où il est question du baptême donné au nom de Jésus, les Pères enseignent qu'il faut les entendre du baptême conféré au nom de la sainte Trinité; c'est l'explication donnée par saint Hilaire (de Synod. n. 85), et par saint Basile (2), lequel, en particulier, bien loin d'admettre que l'invocation du nom de Jésus soit suffisante, s'efforce de prouver qu'il faut nommer expressément les trois personnes divines. Euloge d'Alexandrie ne voit non plus dans le baptême conféré au nom de Jésus-Christ seulement, que le signe de son institution par Jésus-Christ; tandis qu'il doit être donné nécessairement au nom des trois personnes (3).

(1) *Justin*. Apol. I. n. 61. — *Orig*. Princ. I, 3. n. 2. 5. Joan. T. VI. n. 17. — *Tert*. Prax. XXVI. Bapt. XIII. — *Cyp*. Epl. LXXIII. ad Jubaj. — *Can. Apl.* XLIX. — *Athan*. ad Serap. Epl. I. n. 11. 30. II. n. 6. etc. — (Pseudo-) *Clem*. Hom. IX. n. 23. — *Bas*. Sp. S. XII. n. 28. — *Greg. Naz*. Or. XXXIII. — *Greg. Nyss*. or. II. in Eunom. — *Mar. Victor*. in Eph. IV, 6. — *Theod*. Epl. CXLVI. — *Cyr*. in Is. l. II. — *Aug*. Bapt. VI, 25. adv. Maximin. Arian. II, 17. n. 1.

(2) Ἡ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία τοῦ παντός ἐστιν ὁμολογία· δηλοῖ γὰρ τόν τε χρίσαντα Θεὸν, καὶ τὸν χρισθέντα Υἱὸν, καὶ τὸ χρίσμα τὸ Πνεῦμα, ὡς παρὰ Πέτρου ἐν ταῖς Πράξεσι μεμαθήκαμεν, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ, ὃν ἔχρισεν ὁ Θεὸς τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ. Sp. S. XII. n. 28.

(3) Τὸ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν βαπτισθῆναι, σημαίνοι ἂν τὸ κατὰ

Si saint Ambroise semble quelque part (Spir. Sanct. I, 3, n. 41) regarder comme valide le baptême conféré seulement au nom de Jésus-Christ, il demande expressément ailleurs (in Luc. l. VIII. n. 61. de Myst. IV. n. 20) l'invocation des trois personnes divines. Saint Fulgence entend par le baptême donné au nom de Jésus-Christ, le baptême que Jésus-Christ lui-même a ordonné de conférer au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (1); et il ajoute que les apôtres se sont strictement conformés à cet ordre de leur maître. Selon Photius, le baptême donné seulement au nom de Jésus n'exprime que la foi en Jésus-Christ, et il déclare qu'on ne doit point donner ainsi le baptême en n'invoquant que le nom ou la mort de Jésus (ad Amphiloch. qu. XLIII. n. 13). Bède, au contraire, regarde comme valide le baptême donné au nom de Jésus-Christ (in Act. XIX). Le pape Nicolas I[er] semble s'exprimer aussi dans ce sens (Resp. ad cons. Bulg.

τὴν ἐντολὴν καὶ παράδοσιν τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ βαπτισθῆναι· τουτέστιν, εἰς Πάτερα καὶ Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα (ap. *Phot.* cod. CCLXXX. p. 883).

(1) In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti gentes baptizari debere præcepit. Hoc præceptum Petrus tenacissime custodivit, hac doctrina oves Christi usque ad effusionem sanguinis pavit. Christianæ quippe fidei custodiens veritatem, et sciens unum esse nomen Trinitatis; et illud verum dixit, quia, excepto nomine Christi, non est aliud nomen sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri; et quod docuit baptizari in nomine Jesu Christi, in uno baptizavit nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Nulla est enim in Trinitate diversitas naturalis nominis, ubi est ipsa unitas naturalis. Adv. Fabian. l. x. fragm. XXXVII. ap. *Migne*, Patrolog. T. LXV. col. 832.

c. XIV); cependant il n'a aucunement dessein de rien décider sur ce point, ni, en général, sur la forme du baptême; il se propose simplement de répondre aux Bulgares qui l'avaient consulté sur la validité du baptême conféré par un juif. Toutefois, on trouve, au moyen âge, d'autres théologiens qui regardent comme valide le baptême donné sous cette forme (1); bien que le plus grand nombre des Scholastiques enseignent que les apôtres seuls ont pu et dû baptiser ainsi d'après une autorisation particulière et en vertu d'une dispense (2).

12. Les disciples de Simon méprisaient le baptême d'eau, et recommandaient au contraire leur baptême qu'ils conféraient par le feu; on rapporte la même chose des Séleuciens (vers. 380) (3). Parmi les Marcosiens, les uns employaient pour le baptême de l'eau avec de l'huile (*Iren.* I, 21. n. 4); les autres rejetaient toute espèce de baptême. Plus tard on cite aussi, comme ayant condamné le baptême d'eau, les Zabiens (4), les Pauliciens (5), les Cathares (6), et

(1) *Alger.* de corpore et sanguine Domini. III, 14. — *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. III. cap. *sed quod.* — *Hugb a S. Vict.* Sacram. I, 13.

(2) *Thom.* P. III. qu. LXVI. art. VI. in Sent. IV. dist. III. qu. I. art. II. — *Bonav.* Sent. IV. dist. III. art. II. qu. II. — *Scotus.* Sent. IV. dist. III. qu. II. n. 9. — *Gerson.* compend. theol. tract. III. de sept. sacr. p. 262. T. I. ed. *Du Pin.*

(3) *Aug.* Hær. LIX.

(4) Voy. Cod. Nasar. II, 108.

(5) *Phot.* c. Manich. I, 9. Form. Recept. Manichæor. in *Toll.* insign. itin. Ital. p. 147.

(6) *Bonacurs.* manifest. error. Cathar. (in *D'Achery* Spicil. T. I. p. 209. ed. *de la Barre*). — *Ekbert.* adv. Manich. Serm. I. n. 2. — *Moneta.* adv. Cath. IV, I. § I.

les Albigeois (1), qui prétendaient que le baptême des catholiques n'était autre chose que le baptême de saint Jean, tandis que le leur, qu'ils conféraient par l'imposition des mains, était, disaient-ils, le vrai baptême de Jésus-Christ.

13. La forme du baptême se trouve aussi altérée de bien des manières chez les hérétiques. Ménandre baptisait en son propre nom (2); les Elkesaïtes, au nom des éléments (3); beaucoup de Gnostiques (*Orig.* in Rom. VI, 3), et plus tard une partie des Eunomiens (4), par la mort de Jésus-Christ, ce que les catholiques faisaient aussi quelquefois, et ce que défendent, en conséquence, les canons apostoliques (5). Les Marcosiens baptisaient au nom du père inconnu de toutes choses, de la vérité mère de tout ce qui est, du Christ descendu en Jésus, pour s'unir à lui et accomplir avec lui la rédemption et les miracles qu'il a opérés (6). Les Eunomiens exprimaient aussi leur système théologique dans la forme qu'ils employaient

(1) *Petr.* (Vall. Cern.) Hist. Albig. c. II. — *Alan.* (ab Ins.) contr. Waldens. et Albig. c. XLIII.

(2) *Theod.* Hær. Fab. I, 2.

(3) *Theod.* Hær. Fab. II, 7.

(4) *Soc.* Hist. Eccl. V, 24.

(5) Εἴ τις ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος, μὴ τρία βαπτίσματα μιᾶς μυήσεως ἐπιτελέσῃ, ἀλλ' ἓν βάπτισμα τὸ εἰς τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου διδόμενον, καθαιρείσθω. Οὐ γὰρ εἶπεν ὁ Κύριος· εἰς τὸν θάνατόν μου βαπτίσατε· ἀλλὰ, πορευθέντες, etc. Can. XLII.

(6) Εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυναμέων. *Theod.* Hæret. Fab. I, 9. — Cfr. *Iren.* I, 21. — *Eus.* Hist. Eccl. IV, 11. — *Epiph.* Hær. XXXIV.

pour le baptême, et qui était ainsi conçue : Au nom du Créateur (1), ou bien : au nom du Dieu incréé, et du Fils créé, et de l'Esprit sanctificateur, créé par le Fils, lui-même créé (2).

On voit, par les canons apostoliques, qu'il s'était aussi rencontré des sectaires qui baptisaient au nom des trois pères, des trois fils et des trois paraclets (3). Quant aux Pauliciens, on rapporte qu'ils conféraient le baptême en disant : « Je suis l'eau vivifiante (4). »

14. C'est Dieu lui-même (5) ou bien Jésus-Christ (6) qui, d'après la doctrine des anciens, doit être considéré comme le ministre principal et proprement dit du baptême; les évêques (7), les prêtres (8), et aussi

(1) Εἰς δημιουργὸν καὶ κτίστην. *Greg. Nyss.* adv. Eun. or. XI.

(2) Εἰς ὄνομα Θεοῦ ἀκτίστου, καὶ εἰς ὄνομα Υἱοῦ κεκτισμένου, καὶ εἰς ὄνομα Πνεύματος ἁγιαστικοῦ καὶ ὑπὸ τοῦ Υἱοῦ κεκτισμένου κτισθέντος. *Epiph.* Hær. LXXVI.

(3) Εἴ τις ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος, κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου διάταξιν μὴ βαπτίσῃ εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, ἀλλὰ εἰς τρεῖς ἀνάρχους, ἢ εἰς τρεῖς υἱοὺς, ἢ τρεῖς παρακλήτους, καθαιρείσθω. Can. XLI.

(4) *Phot.* adv. Manich. I, 9. — *Euthym.* Panopl. P. II. Tit. XXI.

(5) *Aug.* c. Crescon. II, 21. n. 26.

(6) *Optat.* Schism. Donat. I, 10. II, 10. V, 3-8. — *Chrys.* in Matth. Hom. L. n. 3.

(7) *Ignat.* Smyrn. n. VIII. — *Tert.* Bapt. XVII. — *Const. Apl.* III, 11. — *Can. Apl.* XXXIX. XLI. XLII. — *Greg. Naz.* or. XL. — *Ambr.* Myst. c. III. n. 8. Sacram. II, 6. n. 16. — *Hier.* adv. Lucif. c. IV. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 18.

(8) *Tert.* Bapt. XVII. — *Cyp.* Epl. LXIX. LXX. — *Conc. Carthag.* (sub *Cypriano*) n. 17. 18. — *Can. Apl.* XXXIX. XLI. XLII. — *Const. Apl.* VI, 15. — *Athan.* Epl. ad Dracont. — *Hilar.*

les diacres qui peuvent conférer le baptême avec la permission de l'évêque (1), ne sont, dans l'administration de ce sacrement, que les organes et les représentants de Jésus-Christ, dont ils sont chargés d'exécuter les ordres. Il faut observer, relativement aux diacres, que plusieurs ne leur accordent de donner le baptême qu'en cas de nécessité et dans l'absence de l'évêque (2), et même que plusieurs leur interdisent positivement de baptiser (3); mais en cas de nécessité les laïques (4) et même les femmes (5) peuvent administrer le baptême, quoique cela leur soit sévèrement interdit en toute autre circonstance (6). Si les femmes pouvaient baptiser, Jésus-Christ, disent quelques Pères, eût reçu le baptême de sa sainte mère et non de saint Jean-Baptiste (7). L'usage de laisser les femmes baptiser, sans nécessité, est signalé par saint Épiphane comme un abus établi chez les

in Ps. LXVII, 32. — *Epiph.* Hær. VII. n. 34. LXXIX. n. 3. 7. — *Vict.* (*Vit.*) Persec. Vand. II, 11. — *Innoc.* ad Decent. Eugub. Epl. c. III. — *Aug.* adv. Epl. Parmen. II, 13.

(1) *Tert.* Bapt. c. XVII. — *Hier.* adv. Lucifer. c. IV. — *Cyr.* (Hier.) Cat. XVII. fin. — *Conc. Illib.* c. LXXVII. — *Conc. Aurel. I.* c. XII

(2) *Theod.* in II Paral. qu. I. — *Gelas.* ad Epp. per Lucan. Brutt. Epl. IX. c. VII.

(3) *Const. Apl.* III, 20. VIII, 28. 46. — Cfr. *Maxim.* ad Dionys. Hier. c. III. — *Balsam.* ad Can. Apl. XLIX. (XLI.)

(4) *C. Illib.* c. XXXVIII. — *Tert.* Bapt. XVII. — *Greg. Naz.* Or. XL. — *Hier.* adv. Lucif. c. IV. — *Gelas.* Epl. IX. c. VII. — *Niceph.* (conf.) can. LI.

(5) *Moschus.* Prat. spirit. c. III. — Cfr. *Niceph.* can. LI.

(6) *Tert.* Vel. Virg. c. IX. Præsc. XLI.

(7) *Epiph.* Hær. LXXIX. — *Const. Apl.* III, 9.

Marcionites (1); le saint docteur adresse le même reproche aux Pépusiens (Hær. XLIX).

15. La validité du baptême donné par les hérétiques est un point sur lequel les anciens ne sont point entièrement d'accord. On trouve, parmi ceux qui se prononcent pour la négative, Clément d'Alexandrie (2), Tertullien (Bapt. XV. Pud. XIX. Præscr. XII), l'auteur des Canons apostoliques (can. 38, 39, 60), saint Athanase (Ari. II, 42. 43), saint Basile (ad Amph. Epist. 188. c. 1), saint Cyrille de Jérusalem (Procat. n. VII), saint Grégoire de Nazianze (or. XL), saint Ephrem (Inst. mon. p. 326. T. III gr.), saint Pacien (ad Sympr. III, n. 3), saint Épiphane (Ancor. n. V.), saint Optat (V, 3); mais on peut, du reste, se demander s'ils n'ont point exclusivement en vue les hérétiques qui altèrent, soit la matière, soit la forme du baptême, telles qu'elles sont admises dans l'Église.

Quant à Agrippinus et aux évêques de l'Afrique propre et de la Numidie, réunis en concile à Carthage en 215, ils rejetèrent tout baptême donné par les hérétiques (*Aug.* unic. Baptism. II, 7. III, 2); Firmilien et un grand nombre d'évêques de l'Asie Mineure firent la même chose au concile d'Iconium (3); le concile de Synnade en Phrygie et plusieurs autres conciles se déclarèrent dans le même sens (*Dionys.*

(1) *Epiph.* Hær. XLII. — Cfr. *Balsam.* in *C. Trull.* c. XCV.

(2) Τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν, οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ λογιζομένη (ἡ Γραφή). Strom. I, 19. T. II. p. 120, où le mot αἱρετικὸν peut toutefois désigner une altération du baptême.

(3) *Dionys. Alex.* Epl. II. de baptism. ad Xystum. ap. *Eus.* VII, 5.

loc. cit.); mais cette opinion fut soutenue avec une insistance toute particulière par saint Cyprien dans plusieurs lettres (Epist. LXX-LXXVI) écrites par lui, et dans plusieurs conciles tenus à Carthage sous sa présidence (*Conc. Carth.* 255, 256). Cependant le pape saint Étienne ordonna, sous peine d'excommunication, aux évêques de l'Asie Mineure et de l'Afrique, de s'en tenir à la tradition et à la pratique anciennes (*Eus.* VII, 3), et de s'abstenir de toute nouveauté, ce qu'il appliquait à leur opinion sur le point en litige. On voit, du reste, que cette décision produisit son effet, par la lettre dans laquelle saint Denys annonce à saint Étienne que toutes les Églises sont revenues à l'unité sur cette question (1).

Dans la suite, les Donatistes renouvelèrent la dispute en invoquant l'autorité de Firmilien et de saint Cyprien, dont ils reproduisirent les paralogismes en y ajoutant de nouvelles subtilités; mais saint Augustin, dans son livre du baptême contre les Donatistes, aussi bien que dans plusieurs conciles tenus contre eux, et particulièrement dans la conférence qu'il eut avec eux à Carthage, leur répondit victorieusement « que c'est Jésus-Christ qui baptise, (de Bapt. III, 4. n. 6); que la sainteté du sacrement subsiste objectivement, en elle-même et par elle-même, et que l'indignité de l'homme ne saurait en aucune façon l'atteindre et l'altérer (*ibid.* III, 10. n. 15. 15. n. 20); que le baptême de Jésus-Christ doit donc

(1) Epl. V. (de bapt. I.) ad Stephan. ap. *Eus.* Hist. Eccl. VII, 5.

être, de quelque part qu'il vienne, reconnu pour ce qu'il est (1). »

16. Les théologiens du moyen âge (2) enseignent, comme les Pères, que c'est Jésus-Christ qui baptise, et que ses organes ordinaires et ses ministres dans la collation du baptême sont les évêques et les prêtres (3). Quant aux diacres, plusieurs conciles déclarent qu'ils ne doivent baptiser qu'extraordinairement et dans le cas de nécessité (4); c'est pourquoi les théologiens les désignent comme étant seulement les *quasi-ministres* du baptême (5). Que les laïques (6) et les femmes (7) puissent baptiser en cas de nécessité, personne n'élève de doute à ce sujet; et même ce point de doctrine est si bien établi, que les conciles recommandent partout aux fidèles de s'instruire exactement de la manière d'administrer le

(1) Qui autem putant, negandum esse baptismum Christi, quia eum et hæretici tradunt, possunt putare negandum etiam esse ipsum Christum, quia eum et dæmones confitentur. Gesta coll. Carth. diei I. n. 55.

(2) *Abæl.* epit. c. XXVIII.

(3) Voy. *Isid.* Hisp. offic. Eccl. II, 42.

(4) *C. Eborac.* 1194. c. IV. — *C. Londin.* 1200. c. III.

(5) *Thom.* Summ. P. III. qu. LXVII. art. I.

(6) *C. Later. IV.* c. I. — *Alex. Halens.* P. IV. qu. VIII. memb. VI. art. I. — *Thom.* P. III. qu. LXVII. art. III. Sent. IV. dist. V. qu. 2. art. I. — *Bonav.* Sent. IV. dist. IV. art. I. qu. II. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. VI. qu. I.

(7) *Urban. II.* (1086.) Epl. ad Vital. Brix. — *Eug. IV.* decret. ad Arm. — *Walafred. Strab.* offic. Eccl. c. XXVI. — *Hugo a S. Vict.* de sacr. Baptis. c. VIII. — *Thom.* P. III. qu. LXVIII. art. IV.

baptême (1). D'ailleurs, l'opinion qui soutient que le baptême conféré par un laïque, hors le cas de nécessité, est nul par cela même et doit être réitéré, ne se trouve que dans Photius (Resp. canon. c. I. *Mai* Coll. T. I), Matthieu Blastarès, Théodore Scutariote et quelques autres théologiens et canonistes grecs (Cfr. *Cotel*, in Const. apost. III, 9); on ne la rencontre nulle part dans les théologiens latins, qui tous aussi maintiennent la validité du baptême conféré par les hérétiques (2), et cela d'après cette simple observation, que les hérétiques peuvent conserver la forme, la matière et l'intention; que le baptême qu'ils confèrent est le baptême de l'Église; qu'ils donnent le baptême, mais qu'ils ne le font pas; que le baptême qu'ils donnent ne vient pas de l'hérésie, mais qu'il a son principe dans l'Église, en dehors de l'hérésie.

Les théologiens du moyen âge répondent affirmativement (3) à une autre question laissée par saint Augustin sans solution positive (Bapt. VII, 55. cont. Parm. II, 13); celle de savoir si le baptême peut être conféré validement par un infidèle lorsque, d'ailleurs, il remplit fidèlement toutes les conditions exigées par l'Église. Mais personne ne peut se baptiser soi-même;

(1) *Syn. Mog.* 1261. — *C. Colon.* 1281. — *Lond.* 1237. c. III. — *Constit. Richard.* (Epp. Sarum.) 1217. c. XVI.

(2) *Alex. Halens.* P. IV. qu. VIII. memb. VI. art. III. — *Thom.* P. III. qu. LXVI. art. IX. — *Bonav.* Sent. IV. dist. V. art. I. qu. II. art. II. qu. II.

(3) *C. Compend.* (757.) c. IX. — *Nicol.* Respons. ad Bulgar. consult. III. — *C. Later. IV.* c. I. — *Eugen. IV.* decret. ad Arm. — *Thom.* P. III. qu. LXVII. art. V.

les conciles le décident expressément (1), et l'école en donne pour raison, que personne ne saurait être dans l'ordre spirituel, son propre père et son propre fils tout à la fois; la forme toute seule du baptême suppose, d'ailleurs, deux personnes distinctes, celle qui baptise et celle qui est baptisée (2).

Les Réformateurs ont toujours refusé d'admettre que les femmes même fidèles puissent conférer le baptême (3).

17. Les Pères exigent de l'adulte qui doit recevoir le baptême qu'il ait, avant tout, la foi (4); le baptême ne lui est conféré qu'après une instruction approfondie (5) et la longue épreuve du catéchuménat (6). On lui demande encore le repentir de ses fautes (7), avec une confession formelle de ces mêmes fautes (8), et un acte de renonciation au démon et à ses œuvres (9).

(1) *Innoc. III.* (1250.) — *C. Nemaus.* (1284.)

(2) *Bonav.* Sent. IV. dist. V. art. I. qu. I.

(3) *Conf. Scot.* Imo, quod magis est horrendum, fœminis baptizare permittunt (Pontificii), quas Spiritus S. in congregatione docere non patitur. art. XXII.

(4) *Herm.* Sim. IX; 17. — *Justin.* Apol. I. n. 61. — (Pseudo-) *Clem.* Recogn. VII, 35. — *Hippolyt.* de Suzann. n. 17. — *Chrys.* in Act. Hom. I. n. 2. — *Cyr.* in Joan. IX, 36. XI, 26. XXI, 15 sq.

(5) *Const. Apl.* VII, 39. 40.

(6) *Cyr.* (Hier.) Catech. — *Aug.* de Symb. ad Catechum.

(7) *Justin.* Apol. I. n. 61. — *Orig.* in Luc. Hom. XXI. XXII. XXVI. — *Theodorus.* Epl. (inter *Pachom.* Epl. in *Gall.* V). — *Const. Apl.* VIII, 32. — *Aug.* fid. et opp. c. VIII. n. 12. 13.

(8) *Clem.* Strom. V, 11. — *Tert.* Bapt. XX. — *Eus.* in Ps. XXXI, 2. Vit. Const. IV, 61. — *Cyr.* Cat. I. n. 2. 5, etc.

(9) *Tert.* Cor. mil. c. III. — *Const. Apl.* VII, 41. — *Cyr.*

Au moyen âge comme dans l'antiquité, la foi est exigée à titre de préparation nécessaire, et les exercices du catéchuménat continuent longtemps encore d'être en usage, tout en subissant diverses modifications (1). On demande aussi le repentir des fautes commises, et jusque dans le baptême des enfants, on exprime symboliquement la nécessité de ce sentiment de regret, en soutenant le baptisé sur un cilice pendant l'onction baptismale (2). Du reste, au moyen âge comme dans les temps anciens, on maintient que les enfants qui ne peuvent encore parler, n'étant point capables d'une foi actuelle, la foi des parents, celle du parrain et de la marraine, et en général la foi de l'Église, leur tient lieu de celle qu'ils n'ont point encore.

18. Un point de la plus haute importance, c'est la doctrine relative au caractère que le baptême imprime dans l'âme. La réalité de ce caractère est reconnue par le premier concile de Carthage (3), par saint Cyrille de Jérusalem (4), par saint Jérôme (5), par les Constitutions apostoliques, qui re-

Cat. I. § 2. 3. — *Hier.* in Amos. VI, 14. Matth. XXV, 26.

(1) *Leidrad.* (Lugd.) de sacram. Baptism. c. I. — *Raban.* de Inst. cleric. I, 26. — *Alcuin.* Epl. VII. ad Carol. M. — *Jesse.* (Ambian.) Epl. (in *Gall.* T. XIII).

(2) *Ildefons.* (Tolet.) de ordine baptism. c. XIV. XXI.

(3) *Aug.* lib. arb. III, 23. n. 67. — *Bonav.* Brevil. P. VI. c. VII.

(4) Procat. n. 16. Cat. III. n. 3. — Cfr. *Touttée* diss. III. in Cyr. c. III. n. 63.

(5) Signaculum autem Dei est, ut quomodo primus homo conditus est ad imaginem et similitudinem Dei, sic in se-

présentent le baptême comme un cachet indélébile (1). Les Pères désignent comme analogues au caractère imprimé par le baptême, les signes qui distinguent le soldat (2), l'empreinte des monnaies (3), la marque des troupeaux (4); ils emploient surtout comme objet de comparaison la circoncision (5).

Ce caractère indélébile a toujours fait considérer le baptême comme ne pouvant en aucun cas être réitéré; et la foi de l'Église à cet égard est mise hors de doute par le témoignage de Tertullien (6), de saint Denys d'Alexandrie (ap. *Euseb.* VII, 9), de saint Cyprien (Epist. ad Jubaj. LXXIII), de saint Optat (7), de saint Pacien (de Bapt. n. VI), de saint Jérôme (8), de

cunda regeneratione quicunque Spiritum Sanctum fuerit consequutus, signetur ab eo, et figuram conditoris accipiat. In Eph. I, 13.

(1) Μετάδοσις τῆς ἀθραύστου σφραγῖδος. III, 16.

(2) *Aug.* in Ps. XXXIX. En. n. 1. Symb. n. 15. — *Chrys.* in II Cor. Hom. III. n. 7.

(3) *Aug.* cont. Epl. Parm. II, 15.

(4) *Cyr.* Cat. I. n. 2.

(5) *Tert.* Apol. XXI. Spect. IV. XXIV. — *Chrys.* in II Cor. Hom. III. n. 7. — *Aug.* passim.

(6) Denuo ablui non licet. Pudic. c. XVI.

(7) Qui *semel* (*Joan.* XIII, 10) dixit, prohibuit iterum fieri; et de re locutus est, non de persona; nam si esset distantia, diceret : qui semel bene lotus fuerit; sed dum non addidit verbum : *bene*, indicat quia quidquid in Trinitate factum fuerit, bene est. Schism. Donat. V, 3. Cfr. I, 10. II, 10.

(8) Quoniam autem talia viri (Joannis apostoli) facimus mentionem, de Apocalypsi quoque ejus approbemus, hæreticis sine baptismate debere pœnitentiam concedi. Angelo Ephesi deserta charitas imputatur... Numquid dixit, reba-

saint Épiphane (Exposit. fid. cath. n. XIII), et de plusieurs autres Pères. C'est pour cela qu'on ne baptisait point de nouveau les hérétiques qui revenaient à l'Église, mais qu'on se contentait de les réconcilier par des cérémonies particulières qui varièrent selon les temps. Pendant les premiers âges, avant l'époque de l'Arianisme, on employait une simple prière avec l'imposition des mains (1); depuis l'Arianisme, on y ajouta une onction (2); mais plus tard, au temps du Nestorianisme, on se contenta d'exiger des nouveaux convertis une simple profession de foi (3), comme

ptizentur qui in Nicolaitarum fide baptizati sunt? adv. Lucifer. n. 24. Il dit de saint Cyprien : Sciant illum hæc (les lettres sur la réitération du baptême) non cum anathemate eorum, qui se sequi noluerant, edidisse. Ibid. n. 25.

(1) *Dion. Alex.* Epl. ad Steph. (ap. *Eus.* Hist. Eccl. VII, 3). — *Cypr.* Epl. LXXIV. — *Auct.* anom. l. de Rebaptism. — *Crescens.* (Cirtens.) (ap. *Aug.* cont. Donat. VI, 15). — *Siric.* Epl. I. c. I. Epl. IV. c. VIII. — *C. Nic.* c. VIII. — *Arel. I.* c. VIII. — *C. Carth.* 401. legat. ad Anastas. et Venerium (in *Galland.* V, 563). Cfr. Breviar. (Anon.) adv. Arian. : Qui de illis ad nos convertuntur, non eos rebaptizamus, sed per manus impositionem reconciliamus; illi vero (Ariani) si quos de nostris seducere possunt, inconsideranter rebaptizant (in *Sirm.* Opp. T. I. p. 237).

(2) *C. Const. I.* Τοὺς προςτιθεμένους τῇ ὀρθοδοξίᾳ καὶ τῇ μερίδι τῶν σωζομένων ἀπὸ αἱρετικῶν, δεχόμεθα... διδόντας λιβέλλους, καὶ ἀναθεματίζοντας πᾶσαν αἵρεσιν, μὴ φρονοῦσαν ὡς φρονεῖ ἡ ἁγία τοῦ Θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία· καὶ σφραγιζομένους, ἤτοι χριομένους πρῶτον τῷ ἁγίῳ μύρῳ τό τε μέτωπον, καὶ τοὺς ὀφθαλμούς, etc. can. VII (ap. *Labbe.* T. II. col. 951). — *C. Laod.* c. VII. — *C. Arel. II.* c. XVII. — *Epaon.* c. XVI. — *Bas.* Epl. CLXXXVIII. c. I.

(3) Voy. *Martene* Antiq. Eccl. Rit. III, 6. n. 6. Cependant

on le voit dans saint Cyrille d'Alexandrie et dans saint Léon.

19. Un des sujets de reproche articulés par les Pères contre les Marcosiens et les Marcionites, c'est que les premiers avaient plusieurs baptêmes (1), et que les autres en admettaient trois, un pour chacun de leurs trois degrés de perfection (2). On reproche aussi aux Novatiens (3) et aux Donatistes, (4) comme une horrible violation des choses saintes, leur usage de réitérer le baptême, bien qu'ils ne le réitérassent que parce qu'ils regardaient comme nul le baptême reçu antérieurement, de la même manière que saint Cyprien, Firmilien, Hélénus de Tarse, etc., voulaient que l'on rebaptisât les hérétiques qui rentraient dans le sein de l'Église.

Les théologiens du moyen âge enseignent unanimement qu'il n'y a qu'un baptême, et qu'il ne peut jamais être réitéré (5), et ils ne manquent pas de faire ressortir la convenance et l'utilité de ce point de doctrine. Comme il n'y a, disent-ils, pour tous les hommes, qu'une seule origine et une seule source de

on lit encore dans *Ildefons. Tolet.* : Chrismate solo et manus impositione purgandi. De cognit. Baptism. c. 121.

(1) *Iren.* adv. Hær. I, 21. n. 2.

(2) *Epiph.* Hær. XLII. n. 3. — *Balsam.* in Trull. can. XCV.

(3) *Cypr.* Epl. LXXIII. — *Dion. Alex.* Epl. VIII (ap. *Eus.* Hist. Eccl. VII, 8), etc.

(4) *Optat.* Schism. Don. II, 12. VII, 4. — *Aug.* unic. bapt. c. II. et *passim.*

(5) *Ildefons. Tolet.* de cognit. bapt. c. CXVIII. — *Alex. Halens.* P. IV. qu. VII. memb. X. — *Thom.* Sent. IV. dist. VI. qu. II. art. I. Adv. Gent. IV, 59. Summ. P. III. qu. LXVI. art. IX. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. VI. qu. VII.

péché, leur descendance d'Adam, il n'y a de même qu'une seule naissance spirituelle, celle qu'ils ont en Dieu par le baptême; comme Jésus-Christ n'est mort qu'une fois, il n'y a non plus qu'un seul baptême par lequel nous sommes incorporés à Jésus-Christ mort, puis vivant pour toujours. Il ne serait pas bon, disent-ils encore, que l'homme pût être renouvelé plus d'une fois, comme il l'est par le baptême, et qu'il obtînt si aisément la rémission du péché et de la peine du péché.

§ 2. — La Confirmation.

SOMMAIRE.

1. Noms de la confirmation. — 2. La confirmation est distincte du baptême. — 3. Elle est un sacrement proprement dit. — 4. Adversaires de la confirmation. — 5. Matière de la confirmation. — 6. Forme de la confirmation. — 7. But et effets de la confirmation. — 8. Du ministre de la confirmation. — 9. Du sujet de la confirmation. — 10. Unité de la confirmation.

1. Le sacrement par lequel le Saint-Esprit est communiqué aux fidèles pour confirmer et perfectionner en eux la foi et le christianisme, est appelé, pour cela même, don du Saint-Esprit (1) (Cfr. II Cor. I, 21), confirmation (2), perfection (3), sceau (4); on l'appelle

(1) Ἡ τοῦ Πνεύματος δόσις. *Isid.* l. I. Epl. 450.

(2) Confirmatio. *Ambr.* de init. c. VII. — *Leo.* Epl. ad Nicet. c VII. — *C. Aur. II.* (441.) c. II. — *C. Arel. II.* (455.) c. II. — Βεβαίωσις. *Const. Apl.* III, 17. — *Goar.* Euchol. p. 386.

(3) Perfectio. Cfr. *Conc. Illib.* c. XXXVII. LXXVII. — *Ambr.* Sacram. III, 2. — Τὸ τέλειον. *Clem.* Pæd. I, 6. (Cfr. *Isid.* l. I. Epl. 450.) — Consummatio. *Cyp.* Epl. ad Jubaj. LXXIII.

(4) Σφράγις. *Clem.* (ap. *Eus.* III, 23) et Strom. II, 3. —

aussi sacrement de l'Esprit (1), symbole de l'Esprit (2), sacrement de l'onction (3); puis, en vue de la matière, imposition des mains (4), et simplement onction (5), ou bien onction mystique (6), et onction du salut (7).

2. Ces différents noms expriment déjà suffisamment et la dignité de la confirmation, et sa distinction d'avec le baptême. Le baptême, il est vrai, est appelé quelquefois aussi le sacrement du sceau, en sorte qu'il faut recourir dans certains cas à l'ensemble d'une exposition pour découvrir s'il y est question de la confirmation ou du baptême; mais toutes les autres dénominations conviennent exclusivement à la confirmation, comme, d'un autre côté, celles par lesquelles on désigne le baptême, lui sont exclusivement

Cornel. Epl. ad Fab. (ap. *Eus.* vi, 43). — *Cyr.* Cat. xviii. n. 33. — Signaculum dominicum (*Cypr.* Epl. ad Jubaj. lxxiii), signaculum spirituale (*Ambr.* Sacr. iii, 2. n. 1. vi, 2. n. 8), signaculum frontium (*Tert.* adv. Marc. iii, 22), signaculum vitæ æternæ (*Leo.* Serm. xxiv, 6).

(1) Sacramentum Spiritus. *Tert.* Præscr. xxxvi. — *Hil.* in Matth. comm. c. iv. n. 27.

(2) *Cyr.* Cat. xxi. n. 1.

(3) Sacramentum chrismatis. *Aug.* cont. lit. Petil. ii, 104. — *Cyr.* in Is. xxv, 6. — *Vig. Taps.* c. Eutych. iii, 7.

(4) *Ambrosiast.* in Heb. vi, 2. — *Moneta.* adv. Cathar. iv, 2.

(5) Unctio. *Tert.* Bapt. c. vii. — *Cypr.* Epl. lxx. ad Januar. — Μύρον. *Cyr.* Cat. xxi. n. 3. — *Const. Apl.* iii, 16. 17. vii, 22. — *Dion.* Hier. Eccl. c. ii. n. ii. § 7. — Χρίσμα. *Cypr.* Ep. lxx. — *Cyr.* Cat. xiii. n. 1. xxi. n. 1. 2. — *Theod.* in Is. lxi, 2. — משחא. *Ephr.* adv. Hær. Serm. xxvii.

(6) *Eus.* in Is. xxv, 7. Dem. Evang. i, 10.

(7) *Leo.* Serm. xxiv, 6.

propres, en sorte que nous avons, dans le langage de l'Église, un moyen suffisant pour distinguer l'un de l'autre ces deux sacrements. La liaison intime que nous trouvons établie, dans les premiers âges, entre le baptême et la confirmation, et l'usage généralement adopté d'administrer la confirmation immédiatement après le baptême (1), ne prouvent pas plus l'identité de ces deux sacrements, que l'usage d'administrer l'eucharistie immédiatement après le baptême et la confirmation, ne donne droit d'affirmer l'identité de l'eucharistie avec la confirmation et le baptême. D'ailleurs, la distinction du baptême et de la confirmation se prouve encore par la différence de matière, de forme, de dessein et d'effet dans les deux sacrements, aussi bien que par le caractère spécial du sujet qui doit les recevoir ou qui peut les administrer.

3. Aussi cette distinction, et le droit spécial de la confirmation au titre et à la dignité de sacrement, sont-ils formellement reconnus et consacrés par tous les anciens docteurs de l'Église.

Clément d'Alexandrie voit un sacrement dans la confirmation, puisqu'il la met sur la même ligne que le baptême (2). Tertullien la nomme aussi avec le baptême et avec l'eucharistie (Præscr. xxxvi), et il dit que nous recevons par elle la communication du Saint-

(1) *Tert.* Bapt. vii. viii. — *Cypr.* Epl. ad Jan. lxx. ad Jubaj. lxxiii. — *Ambr.* Myst. c. vii. — *Chrys.* in Act. Hom. i. n. 5. — *Hier.* adv. Lucif. — *Aug.* Serm. cccxxiv. — *Leo.* Serm. iv. de Nativ. Domini. — *C. Laod.* c. xlviii. — *C. Tolet. IV.* c. lvii.

(2) Ὥστε (dans le système fataliste de Basilide) οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον· οὐδὲ μακαρία σφραγίς. Strom. ii, 3.

Esprit (Præscr. loc. cit., Bapt. c. VII). Saint Cyprien attribue à la confirmation la dignité et la vertu d'un sacrement (epist. LXX ad Januar.). On trouve la même doctrine dans saint Cyrille de Jérusalem (Cat. XVIII. n. 33), dans saint Éphrem (adv. Scrut. Serm. VI; adv. Hær. serm. XXVII), qui la nomme expressément le sacrement, le mystère (ראזא) de l'onction, dans saint Grégoire de Nazianze (or. V, XL), saint Pacien (Sympr. Epist. I, n. VI), saint Ambroise (Sac. VI, 2, n. 8), saint Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie (in Is. XXV, 6. Joel. II, 23), Théodoret (in Is. LXI, 2), Vigile de Thapse (c. Eutych. III, 7). C'est aussi la doctrine des Pères du concile d'Elvire (c. 38, 77), de ceux de Laodicée (c. 48), et des Constitutions apostoliques (III, 16, 17; VII, 22).

Quant aux théologiens du moyen âge, tous reconnaissent et proclament ce point de foi; on peut voir à ce sujet Leidrade de Lyon (de Sacr. Bapt. ad Carol. magn. c. VII), Paschase Radbert (corp. et sang. Dom. III, n. 2), tous les Scholastiques, et aussi chez les Grecs, saint Denys l'Aréopagite (Eccl. Hier. c. IV, n. III, § 3; c. VI. n. I, § 3), Euthymius (Panopl. P. II, Tit. XX), Théophylacte (in Luc. X), etc.

L'ancienne tradition de l'Église sur le sacrement de confirmation apparaît d'ailleurs fidèlement conservée chez les Jacobites (1), et dans l'Église grecque depuis la séparation (2). On peut dire aussi des Nes-

(1) Voy. *Assem.* Bibl. or. I. 573. Traités sur ce sujet par Jean de Darum (*Assem.* Bibl. orient. II, 121), Jacques de Tagris (ibid. 239), Grégoire Barhebræus (ibid. 300), etc.

(2) *Arcud.* de Sacr. II, 2. — *Simeon. Thess.* de Sacr. l. II. — *Leo Allat.* Cons. Eccl. Orient. et Occid.

toriens qu'ils n'ont point retranché la confirmation du nombre des sacrements, bien qu'ils méritent le reproche de l'avoir, en théorie comme en pratique, tristement délaissée (1).

4. La suite des adversaires du sacrement de confirmation commence aux Novatiens, dont Théodoret rapporte qu'ils négligent de donner l'onction aux baptisés ; de sorte, ajoute-t-il, que les Pères ont prescrit de la donner à ceux d'entre eux qui rentrent dans le sein de l'Église (2). Orsi a essayé de prouver (de Baptism. in nomine Christi, P. II) que les Ariens, les Macédoniens et les Apollinaristes rejetaient aussi la confirmation. Une partie des Cathares (3) ne faisaient non plus aucune estime de ce sacrement ; et ils étaient suivis en ce point par les Vaudois (4) ; Wicleff refuse aussi à la confirmation le titre de sacrement (dial. l. IV, c. XIV). Il en est de même des Picards (5), de Jean Hus (6) et surtout des Réformateurs (7) du XVIe siècle, dont la négation est encore

(1) *Assem*. Bibl. orient. T. IV. diss. de Syr. Nest. p. 272.

(2) Τοῖς ὑπὸ σφῶν βαπτιζομένοις τὸ πανάγιον οὐ προσφέρουσι χρίσμα· διάτοι τοῦτο καὶ τοὺς ἐκ τῆσδε τῆς αἱρέσεως τῷ σώματι τῆς Ἐκκλησίας συναπτομένους χρίειν οἱ πανεύφημοι Πατέρες προστέταξαν. Hæret. Fab. III, 5. — Cfr. *Pacian*. ad Sympron. III.

(3) *Reiner*. summ. adv. Catharos. — *Moneta*. adv. Cathar. IV, 2.

(4) *Catechis. Wald.* (1100) dans *Dieterici*. Histoire des Vaudois, p. 360. — D'après *Ricchini*. diss. de Wald. c. IV, ils prétendaient seulement que tout laïque peut donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains.

(5) *Æneas Sylv*. Hist. Bohem. c. XXXV. et Epl. CXXX.

(6) *Huss*. art. II. ap. *Trithem*. Chron. Hirsaug. ann. 1402.

(7) *Luth*. capt. Bab. T. II. fol. 293. Jen. — *Melancht*. loc.

plus formelle, et dont le concile de Trente a condamné solennellement la doctrine dans plusieurs canons de la septième session (1).

5. Les Pères grecs et les Pères latins désignent comme matière de la confirmation tantôt l'imposition des mains (2), tantôt l'onction du saint chrême (3). Le moyen âge se déclare, en général, pour l'onction (4); le deuxième concile de Lyon (1274) pres-

com. art. de confirm. — *Calvin.* Inst. IV, 19. n. 4 sq. — *Zwingli.* vera et fals. Relig. — *Declar. Thorun.* art. de confirm. — *Catechis. Genev.* in *Augusti.* Corpus ll. symb. p. 463.

(1) Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam cæremoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum; aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesin quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram Ecclesia exponebant; anathema sit. Sess. VII. de confirm. can. I. Si quis dixerit, injurios esse Spiritui Sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt; anathema sit. can. II.

(2) *Tert.* Bapt. VII. Res. carn. VIII. — *Cypr.* ad Jubaj. Epl. LXXIII. — *Firmil.* Epl. ad Cypr. (intr. *Cypr.* Epl. LXXV). — Auct. l. de rebaptism. n. III. IV. — *Hil.* in Matth. comm. c. XIX. n. 3. — *Hier.* in Lucif. c. IV. — *Aug.* Bapt. III, 16. Trin. XV, 26. — *Epiph.* Hær. XXI. — *Chrys.* in Act. Hom. XL. n. I. — *Theod.* in Heb. VI, 2. — *Eulog. Alex.* cont. Novat. — *Const. Apl.* II, 32.

(3) *Cyr.* Cat. XIII. n. I sq. XXI. n. 4. XXII. n. 7. — *Bas.* Sp. S. XXVII. — *Const. Apl.* III, 16. 17. VII, 22. 43. — *Theod.* in Cantic. I, 13. — *Tert.* Res. carn. VIII. — *Cypr.* Epl. LXX. ad Jan. — *Aug.* in Joan. Tr. III. n. 5. Trin. XV, 26. — *Pacian.* Bapt. — *Innoc. I.* Epl. ad Decent. Eugub.

(4) *Alex. Halens.* P. IV. qu. IX. memb. II. — *Thom.* P. III. qu. LXXII. art. II. Sent. IV. dist. VII. qu. I. art. II. — *Bonav.* Sent. IV. dist. VII. art. I. qu. II. — *Richard.* Sent. IV. dist. VII. qu. I.

crit tout à la fois l'onction et l'imposition des mains, et beaucoup de théologiens considèrent l'une et l'autre comme également nécessaires (1). Un fait singulier, c'est que, dans une profession de foi publiée en 1662 par Nectaire de Jérusalem et approuvée par les autres patriarches orientaux, on fait observer que le sacrement de confirmation, qui se donnait originairement par l'imposition des mains, s'est donné depuis par l'onction, qui est maintenant essentielle au sacrement; une décision d'un synode tenu à Mayence en 1594, dit exactement la même chose.

6. La forme de la confirmation est la même substantiellement dans tous les rituels; elle exprime l'apposition d'un sceau et d'une marque authentique dans l'âme, en même temps que la communication d'une force d'en haut par le Saint-Esprit (2); la matière, du reste, et le rit tout entier du sacrement ont la même signification. Ajoutons que les Scholastiques présentent sur tout cela d'admirables développements (3).

(1) *Genette, du Hamel, Nat. Alex., Juenin, Tournely, Gotti.*

(2) *Gelas.* Sacram. — *Alcuin.* div. offic. in Sabb. S. La forme généralement adoptée plus tard dans l'Église latine est ainsi conçue : Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis in Nomin. P., etc. — *Albert. M.* Sent. IV. dist. VII. art. II. — *Bonav.* Brevil. P. VI. c. VIII. — *Catech. Rom.* P. II. c. IV. § 12. 13.

(3) *Bonav.* Primo ergo, quoniam confessio hæc debet esse integra, et integritas confessionis non est, nisi quis confiteatur Christum, verum hominem pro hominibus crucifixum, eumdemque verum Dei Filium incarnatum, in Trinitate Patri et Spiritui Sancto per omnia æqualem, hinc est, quod in forma vocali non tantum fit expressio actus confirmandi, verum etiam ipsius signi crucis, et nominis beatissimæ Trinita-

Quant au soufflet donné au nouveau confirmé, c'est un usage emprunté à la chevalerie, et qui a pour but de marquer l'admission du récipiendaire dans la milice du Christ. On ne le trouve mentionné que depuis le dixième siècle; saint Charles Borromée en explique très-bien le sens mystique dans son instruction sur le sacrement de confirmation.

7. Le but et l'effet du sacrement de confirmation, tels qu'ils sont indiqués unanimement par les anciens docteurs, c'est la communication du Saint-Esprit (1), et par suite la formation en nous du chrétien parfait (2); c'est pour cela que la confirmation est quel-

tis. Amplius quia confessio debet esse placida ratione ejus coram quo fit, et fieri habet coram Deo et hominibus, et Deo non potest placere, nisi adsit odor bonæ famæ et vitæ honestæ, ideo ad horum designationem in elemento exteriori commiscetur oleum olivarum, quod est nitidum, et balsamum, quod est odoriferum, ut per hoc significetur, quod confessio, ad quam hoc sacramentum ordinat et disponit, conjunctum debet habere nitorem conscientiæ cum suavi odore tam vitæ, quam famæ... Postremo quia talis confessio debet esse intrepida, ut nec pudore, nec timore dimittat quis dicere veritatem, et tempore persecutionis ignominiosam mortem Christi in cruce confiteri publice formidat quis et erubescit... et hujusmodi timor et pudor potissime apparet in fronte, ideo ad omnem verecundiam et formidinem propulsandam et manus potestativa imponitur, quæ confirmet, et crux fronti imprimitur, etc. Brevil. P. VI. c. VIII.

(1) *Tert.* Bapt. VI. Res. carn. VIII. — *Corn.* Epl. ad Fab. (ap. *Eus.* Hist. Eccl. VI, 43). — *Const. Apl.* II, 32. — *Cyr.* Cat. XXI. n. I. — *Cyr.* in Mich. n. LXVIII. — *Pacian.* Bapt. n. VI. — *Ambr.* Sacr. III, 2. n. I.

(2) *Cyp.* Epl. ad Jan. LXX. — *Cyr.* Cat. XXI. n. I. — *Aug.* Civ. Dei XX, 10, etc. — Cfr. les noms de la Confirmation.

quefois, et particulièrement dans les Constitutions apostoliques, regardée et prescrite comme nécessaire (1). Toutefois l'Église n'a jamais établi la nécessité formelle et proprement dite de ce sacrement.

La doctrine des âges postérieurs, relativement aux effets de la confirmation, est en parfait accord avec l'enseignement de l'antiquité sur ce sujet; il faut seulement remarquer à cet égard que le prêtre écossais Samson, dans son zèle à soutenir le prix et le mérite de la confirmation, en est venu jusqu'à prétendre que, par ce sacrement, on peut, sans recevoir le baptême, devenir un vrai et parfait chrétien (2).

8. C'est l'évêque qui doit être considéré comme le ministre ordinaire de la confirmation, d'après un grand nombre de témoignages de l'antiquité; c'est en ce sens que s'expriment le concile d'Elvire (3), le pape saint Corneille (epist. ad Fabium), saint Cyprien (epist. ad Jubaj. LXXIII), l'auteur inconnu du traité de la réitération du baptême, contre saint Cyprien (4),

(1) Voy. *Leidrad.* de Baptism. c. VII.

(2) *Bonifac.* Epl. ad Zacc. — *Zacc.* Epl. ad Bonifac. (X.)

(3) *C. Illib.* Peregre navigantes, aut si ecclesia proxima non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate, ita ut si supervixerit, ad episcopum eum ducat, ut per manus impositionem perfici possit. c. XXXVIII. Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus per benedictionem perficere debebit. c. LXXVII.

(4) Cum per manus impositionem episcopi datur unicuique credentium Spiritus Sanctus, sicut Apostoli circa Samaritanos post Philippi baptisma manum eis imponendo fecerunt,

les Constitutions apostoliques (III, 16) et une foule de témoins des temps les plus anciens (1).

La consécration de l'huile sainte pour la confirmation est aussi attribuée exclusivement à l'évêque (2). On retrouve la même doctrine dans les âges suivants, qui proclament aussi l'évêque seul ministre ordinaire et proprement dit de la confirmation (3), comme ils lui attribuent exclusivement la consécration et la préparation de la matière du sacrement (4). D'un autre côté, les anciens Pères et les théologiens du moyen âge reconnaissent au prêtre, en l'absence (5)

et hac ratione Spiritum Sanctum in eos contulerunt. n. III. Cfr. ibid. n. IV (ap. *Migne*. Patrolog. T. III. col. 1183).

(1) *Eus.* Hist. Eccl. VI, 43. — *Pacian.* Epl. ad Sempr. I. n. 6. — *Aug.* Trin. XV, 26. — *Innoc. I.* Epl. ad Decent. Eugub. c. III. — *Chrys.* in Act. Hom. XVIII. n. 2.

(2) *C. Carth. II.* (390) c. III. — *Carth. III.* (397) c. XXXVI. — *Gelas. I.* Epl. IX. ad Epp. Luc. c. VI.

(3) *C. Epaon.* (517) c. XVI. — *Isaac.* (Lingon.) c. XXX. — *Theodulf.* (Aur.) Quod ergo presbyteris baptizatos chrismate ungere licet, Spiritum vero Sanctum per manus impositionem tradere non licet; antiquus iste mos ab apostolis Ecclesiæ est traditus. De ord. Baptism. c. XVII. — Voyez surtout *Greg. M.* l. III. Epl. IX. ad Jan. Calar. — *Innoc. III.* l. IX. Epl. XXII. — *Eug. IV.* decret. ad Arm.

(4) *C. Tolet. II.* (531). — *C. Bracc. II.* (365) can. XIX. — *C. Hisp. II.* (619). Hæc enim omnia (la confirmation et la consécration du saint chrême) illicita esse presbyteris, vel chorepiscopis, quia pontificatus apicem non habent, quem solis deberi episcopis, auctoritate canonum præcipitur. can. VII.

(5) *C. Araus. I.* (441) c. II. — *C. Epaon.* (517) c. XVI. — *Ambrosiast.* in Eph. IV, 11.

et avec la permission de l'évêque (1), et généralement en cas de nécessité (2), le pouvoir extraordinaire de donner la confirmation. En Égypte, d'après un usage établi, le prêtre, par le seul fait de l'absence de l'évêque, pouvait donner la confirmation (3). Saint Grégoire le Grand accorda aussi aux prêtres de l'île de Sardaigne, sur leur instante prière (4), la permission générale de conférer ce sacrement; et dans l'Église grecque, c'était une pratique deja ancienne au temps de Photius, que, de droit commun, tous les prêtres, confirmassent en même temps qu'ils donnaient le baptême (5). Du reste, il est digne de remarque que les Scholastiques se sont divisés sur

(1) *Gelas. I.* Epl. IX. ad Epp. Lucan. — *C. Tolet. I.* (400) c. XX. — *Martin.* (Bracc. Epp.) cap. LII.

(2) *C. Araus. I.* c. I. II. — *C. Arel. II.* c. XXVI. — *C. Epaon.* (517) c. XVI. — *C. Barcin.* (599) c. II. — *Bonif.* (Mog.) Ut presbyteri sine sacro chrismate et oleo benedicto et salubri eucharistia alicubi non proficiscantur; sed ubicumque vel fortuito requisiti fuerint ad officium suum, statim inveniantur parati in reddendo debito. Statuta. c. III (*D'Achery* I, 508, *la Barre*). Presbyteri sub sigillo custodiant chrisma, et nulli sub prætextu medicinæ vel cujuslibet rei donare præsumant. Genus enim sacramenti est. Ibid. c. V.

(3) (Pseudo-) *Aug.* In Alexandria et per totum Ægyptum, si desit episcopus, consignat (al. consecrat) presbyter. Qu. Vet. et Nov. Test. qu. 101. — On trouve la même chose dans *Ambr.* in Eph. IV, 12. — Cfr. *Hier.* Epl. ad Evagr.

(4) *Greg.* l. III. Epl. VI. ad Januar. Cal. Epp. — L'opinion que ce n'est point de la confirmation qu'il est question dans cette lettre, est combattue par *Suarez*, in P. III. disp. XXXVI. sect. II. — *Bened. XIV.* Syn. diœc. VII, 8. n. 5.

(5) Voy. *Morin.* de sacram. confirm. diss. II. — *Holsten.* diss. I. de minist. confirm. ap. Græcos.

la question de savoir si le pape peut autoriser un prêtre à donner la confirmation, et que plusieurs ont refusé de l'admettre (1), tandis que les autres, et notamment saint Thomas, ont soutenu que ce droit appartient incontestablement au souverain pontife (2).

De telles autorisations se voient souvent, en effet, dans les derniers siècles. Wadding (3) parle d'un grand nombre de missionnaires de l'ordre des Franciscains, qui ont reçu des souverains pontifes, dans le cours du xve et du xvie siècle, le pouvoir de confirmer; beaucoup de Jésuites ont obtenu la même autorisation (*Bened.* xiv Syn. diœc. vii, 9. n. 6).

Le concile de Trente a solennellement consacré l'ancienne doctrine traditionnelle, selon laquelle les évêques seuls doivent être considérés comme les ministres ordinaires du sacrement de confirmation (Sess. vii. de Confirm. can. iii).

9. Le baptême étant une condition préalable pour recevoir les autres sacrements, l'Église n'a jamais admis à la confirmation que les chrétiens baptisés. Aussi les Scholastiques soutiennent que celui qni n'a point été baptisé ne peut recevoir validement la con-

(1) *Robert. Pullus.* Sent. P. v. c. xxiii. — *Hugo a S. Vict.* Sacr. l. ii. P. vii. c. ii. — *Durand.* in Sent. iv. dist. vii. qu. iii. iv. — *Este* in Sent. iv. dist. vii. § 21. 22.

(2) *Jacob.* (Card.) *a Vitriaco.* Serm. in Vigil. Pentec. — *Thom.* in Sent. iv. dist. vii. qu. iii. P. iii. qu. lxxii. art. xi. — *Soto.* in Sent. iv. dist. vii. qu. i. art. xi, et d'autres encore. — Cfr. *Bened. XIV.* Syn. diœc. vii, 7. n. 7.

(3) Ann. Ord. FF. min. ann. 1444. 1447. 1521, etc.

firmation (1); et ils répondent à la difficulté tirée de l'histoire de Corneille (Actes, c. x), qu'il reçut avant le baptême les effets de la confirmation, mais non la confirmation elle-même (2).

10. Les anciens Pères (3), et avec eux les théologiens des âges postérieurs (4), enseignent positivement de la confirmation, aussi bien que du baptême, qu'elle ne saurait être donnée plusieurs fois. Aussi Photius se plaint-il vivement, dans une de ses lettres (Epist. encycl. II), de ce que les Bulgares, confirmés par les prêtres grecs, ont été confirmés de nouveau par les Latins. Mais le pape Nicolas ne fit réitérer ces confirmations que parce qu'il les regardait comme nulles, ayant été faites au nom du patriarche intrus, et cela dans une contrée dépendante du patriarchat d'Occident (*Bened.* XIV. Syn. diœc. VII. 9. n. 3). Le concile de Trente, dans son décret solennel sur le sacrement de confirmation, déclare aussi qu'il ne peut être reçu plus d'une fois (5).

(1) *Alex. Halens.* P. IV. qu. IX. memb. 4. — *Thom.* P. III. qu. LXXII. art. VI. Sent. IV. dist. VII. qu. II. art. I. — *Bonav.* Sent. IV. dist. VII. art. III. qu. III.

(2) *Thom.* P. III. qu. LXXII. art. VI.

(3) *Aug.* cont. lit. Petil. II, 13. — *Optat.* Schism. Donat. VII, 4.

(4) *Greg. II.* capitulare ad Bonif. Epp. (Mog.) (int. *Bonif.* Epl. XXIV).

(5) Sess. VII. de Sacram. can. IX.

§ 4. — L'Eucharistie.

SOMMAIRE.

lange d'un peu d'eau avec le vin dans la confection de l'eucharistie. — 37. Erreurs et pratiques hétérodoxes relatives à la matière de l'eucharistie. — 38. Forme de l'eucharistie. — 39. De l'invocation qui accompagne les paroles de la forme. — 40. Effets de l'eucharistie. — 41. Nécessité et dignité de l'eucharistie.

1. L'eucharistie a toujours été regardée dans l'Église comme le sacrement des sacrements, et la nomenclature si remarquablement riche et significative qui s'y rapporte, forme déjà, à elle seule, une démonstration suffisamment explicite de la foi de l'Église relativement à sa nature intime et à sa dignité.

L'eucharistie est appelée le bien par excellence (2), la chose ou les choses saintes (3), le mystère ou les mystères, et aussi les saints mystères, les divins mystères, les redoutables mystères (4), etc.; on l'appelle encore le sacrement de l'autel (5), la con-

(1) Ἀγαθόν. *Bas.* Epl. ad Amphiloch. (III.) can. LV.

(2) Sanctum. *Tert.* spect. XXV. — *Cypr.* Laps. p. 377. (*Bal.*) — Τὰ ἅγια. *C. Laod.* c. XIV. — *Clem.* Recogn. III, 67. — *Cyr.* Cat. — *Cyr. Alex.* in Joan. XX, 17. (Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, formule adressée au peuple par l'évêque, dans la liturgie. *Const. Apl.* VIII, 13.) — Ἁγίασμα. *Greg. Nyss.* Epl. c. V. — Ἁγιάσματα. *Greg. Nyss.* Epl. can. c. II. V.

(3) Μυστήριον. *Justin.* Apol. I, 66. — Μυστήριον δεσποτικόν. *Theod.* I Cor. XI, 16. — Μυστήριον σωτήριον. *Theod.* in I Cor. XI, 23. — Μυστήρια. *Hippolyt.* de Charism. XIX. — *Chrys.* de Virg. c. XXIV. Sacerd. VI, 4. — Μυστήρια θεῖα. *Theod.* I Cor. XI, 27. 30. — Μυστήρια ἅγια. *Const. Apl.* VIII, 14. 15. — Μυστήρια ἱερά. *Theod.* I Cor. X, 16. XI, 22. — *Cyr.* Cat. XXIII. n. 23. — Μυστήρια φρικτά. *Chrys.* Prod. Jud. Hom. I. n. I. Ad illumin. Cat. I. n. 2.

(4) Sacramentum altaris. *Aug.* Civ. Dei X, 6.

sécration (1), la table du Seigneur, la table de Jésus-Christ, la table mystique, la table sainte (2), le banquet divin (3), le pain de Dieu, le pain du Seigneur (4), le pain céleste, le pain substantiel, le pain quotidien (5) que Jésus-Christ nous a enseigné à demander à Dieu (6), le calice de bénédiction, le calice du salut, le calice de la vie (7), le corps sacré,

(1) Μυσταγωγία. *Greg. Nyss.* in Cantic. Hom. x. — Τὰ τελούμενα. *Evag.* II, 3. — Τελετὴ τελετῶν. *Dion.* Hier. Eccl. c. III.

(2) Τράπεζα δεσποτική. *Theod.* in I Cor. XI, 20. — Τράπεζα τοῦ Χριστοῦ. *Eus.* Dem. Evang. I, 10. — Τράπεζα μυστική. *Hippolyt.* in Prov. IX, I. — *Theod.* in I Reg. qu. III. — *Cyr.* de ador. Sp. et ver. l. III. — Τράπεζα ἱερά. *Chrys.* Dav. et Saul. Hom. III. n. I; φρικωδής. *Chrys.* in S. Lucian. n. 2.

(3) Μυστικὸν καὶ θεῖον δεῖπνον. *Hippolyt.* in Prov. IX, I. — Δεῖπνον κυριακόν. *Chrys.* in I Cor. Hom. XXVII. — Cœleste prandium. *Zeno.* (Veron.) l. II. tract. XXXVIII.

(4) Ἄρτος τοῦ Θεοῦ. *Ignat.* Eph. n. v. — Ἄρτος τοῦ Κυρίου. *Orig.* in Matth. T. XI. n. 14. — Ἄρτος κυριακός. *Theophil.* Epl. Paschal. I.

(5) Ἄρτος ἐπουράνιος. *Cyr.* Cat. XXII, 5. — *Clem.* exc. Theod. § 13. — Ἄρτος ἐπιούσιος. *Cyr.* Cat. XXIII, 15. — Cfr. *Mar. Vict.* c. Ari. II, 8. — *Hier.* in Tit. II, 13. — Panis quotidianus. *Aug.* de orat. (in *Fontani* Nov. delic. erudit. T. III). — Cfr. *Tert.* de orat. c. I. (*Pamel.* h. l.)

(6) *Pet. Chrys.* Post cœleste regnum panem quis postulat temporalem? Sed quotidianum et in diem vult nos in sacramento sui corporis panis viaticum postulare, ut per hoc ad perpetuum diem et ipsam Christi perveniamus ad mensam, et unde hic gustum sumpsimus, inde cibi plenitudinem totasque satietates capiamus. Serm. LXVIII. — Cfr. *Tert.* Orat. c. VI.

(7) Ποτήριον τῆς εὐλογίας. *Bas.* Sp. S. c. XXVII. — Ποτήριον

le corps du Christ, le corps du Seigneur (1), le précieux sang, le sang du Christ, le sang du Seigneur (2), le sacrement de l'autel, le sacrement de la table du Seigneur, le sacrement du calice, le sacrement de l'eucharistie (3).

Elle est encore appelée, à un autre point de vue, l'assemblée (4), parce que les chrétiens se réunissent pour y participer; l'union (5) ou la communion (6),

σωτηρίου. *Cyr.* Cat. XXII, 5. — Ποτήριον ζωῆς. *Const. Apl.* VIII, 13.

(1) Σῶμα ἅγιον. *Orig.* Cels. VIII, 33. — Σῶμα Χριστοῦ. *Cyr.* Cat. XXIII, 22. — Σῶμα Κυρίου. *Const. Apl.* II, 57. — Σῶμα κυριακόν. *Const. Apl.* II, 57. — Σῶμα σωτήριον. *Eus.* in Is. XXV, 7. — *Const. Apl.* II, 33. VIII, 14. — Corpus dominicum. *Tert.* Pud. IX. — Sanctum Domini corpus. *Cyp.* Epl. X, etc.

(2) Αἷμα τίμιον. *Hippol.* in Prov. IX, 1. — *Const. Apl.* II, 33. VIII, 14. — Αἷμα Χριστοῦ. *Const. Apl.* VIII, 13.

(3) Sacramentum altaris. *Aug.* Civ. Dei X, 6. — Sacramentum mensæ suæ. *Aug.* Pecc. merit. et rem. I, 20. n. 26. — Sacramentum Eucharistiæ. *Tert.* Cor. mil. III. Marc. IV, 34. — Sacramentum panis et calicis. *Tert.* Marc. V, 8. — Sacramentum calicis. *Cypr.* Epl. LXIII. ad Cæcil. de laps. p. 381.

(4) Σύναξις. *Cyr.* Cat. XVIII, 33. — *Dion.* Hier. Eccl. c. III. n. 1. — Cfr. colligere. *Tert.* Fug. in persec. c. XIV.

(5) Κοινωνία. *Isid.* l. I. Epl. 228. — *Dion.* Hier. Eccl. c. III. n. 1.

(6) *Isid.* Κοινωνία κέκληται ἡ τῶν θείων μυστηρίων μετάληψις, διὰ τὸ τὴν πρὸς Χριστὸν ἡμῖν χαρίζεσθαι ἕνωσιν, καὶ κοινωνοὺς ἡμᾶς τῆς αὐτοῦ ποιεῖν βασιλείας. L. I. Epl. 228. — *Joan. Dam.* Κοινωνία λέγεταί τε καὶ ἔστιν ἀληθῶς, διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ Χριστῷ, καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ θεότητος· κοινωνεῖν δὲ, καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς. Orth. Fid. IV, 13. T. I. p. 273.

parce que nous devenons par elle une seule chose avec Jésus-Christ et avec tous les fidèles; enfin, elle est désignée par les noms d'eucharistie (1) et d'eulogie (2), à cause de la bénédiction qui en accompagne la célébration. Le mot eulogie a, du reste, plusieurs autres significations; il désigne aussi les dons offerts pour le sacrifice (3), ou bien le pain bénit que les évêques s'envoyaient en signe de communion (4), ou bien encore le pain que l'on distribuait après la messe aux fidèles qui ne communiaient pas (5). L'eucharistie est aussi désignée métaphoriquement par le symbole du poisson (6) ou du charbon enflammé (7).

2. Les anciens enseignent positivement de l'eu-

(1) Εὐχαριστία. *Ignat.* Smyrn. n. 7. Phil. n. 4. — *Justin.* Apol. I, 65. 66. — *Iren.* IV, 18. n. 5, etc.

(2) *Cyr. Alex.* in Joan. VI, 56. XIII, 23, etc.

(3) *Hippolyt.* de Charism. c. XIX. — *Const. Apl.* VIII, 31. — *Theoph. Alex.* can. VII. — *Soc.* VII, 2. — *Mosch.* Prat. spirit. c. XXV.

(4) *Sirmond.* diss. de Eulog.

(5) *Hincm.* capitt. et coronationes. l. I. c. VII.

(6) *Aug.* conf. XIII, 21. n. 29. 23. n. 34.

(7) *Ephrem.* in Is. VI. — Cfr. *Gabriel.* (Philad.) Καθὼς ὁ ἄνθραξ σύγκειται ἐκ δύο οὐσιῶν, ἐστὶ δὲ εἷς τῷ ἀριθμῷ, οὕτω καὶ ὁ ἄρτος ὁ μεταποιηθείς ἐστι εἷς ἐκ δύο οὐσιῶν συγκείμενος, τῆς δὲ θεότητος, φημὶ, καὶ τῆς τοῦ σίτου τοῦ μετουσιωμένου εἰς σάρκα Χριστοῦ. De Euch. c. I. Il trouve aussi un symbole de l'Eucharistie dans la triple vertu que possède le feu, d'échauffer, d'éclairer et de purifier. — Cfr. *Nerses.* (Claj.) Si enim Seraphim sanctum in typo egebat forcipe, ut prunis ardentibus, quæ erant in altari, appropinquaret, quanto majori puritate et reverentia nos terrestres ac peccatores indigemus, ut ad illius typi veritatem accedamus. Epl. Pastor. p. 117. ed. *Cappelletti.*

charistie que Jésus-Christ y est vraiment et réellement présent.

3. Saint Ignace l'appelle expressément la chair de Notre Seigneur Jésus-Christ (Phil. n. IV); il dit des Docètes qu'ils s'abstiennent de l'eucharistie, parce qu'ils ne veulent pas reconnaître que l'eucharistie est la chair de Jésus-Christ notre rédempteur, laquelle a souffert pour nos péchés, et que la bonté du Père a ressuscitée (Smyrn. n. VII); et si ailleurs il envisage l'eucharistie sous un point de vue purement moral (Trall. n. VIII, Rom. n. VII), c'est évidemment parce qu'il suppose avec la réalité de l'eucharistie, la foi de l'Église à cette réalité, et dans les fidèles la connaissance de cette foi; c'est qu'il ne veut pas, dans ce qui est réel et véritable, laisser passer le côté symbolique sans en développer la signification et sans en tirer profit pour les mœurs. On voit, du reste, les autres Pères s'efforcer ainsi, en toute circonstance, de tirer des réalités de la foi une nourriture pour l'esprit, et un moyen d'édification pour la vie pratique.

4. Saint Irénée exprime en un grand nombre d'endroits de ses écrits la doctrine de l'eucharistie. Partout il présuppose dans l'eucharistie la présence réelle de Jésus-Christ; partout il regarde comme un principe hors de contestation la croyance de l'Église qui considère l'eucharistie comme le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ; et il en tire, contre les hérétiques de son temps, contre les Valentiniens particulièrement, une preuve décisive en faveur de la doctrine catholique de la création et de la résurrection. Il montre, en effet, dans quelles contradictions ces hérétiques

s'embarrassent, en retenant d'une part la doctrine et la pratique de l'eucharistie, pendant que, de l'autre, ils nient la création du monde par la puissance divine, et la résurrection de la chair. « Comment savent-ils, dit le saint docteur, que le pain sur lequel « ont été prononcées les paroles de l'action de grâces, « est le corps du Seigneur, et le vin, le calice de son « sang, puisqu'ils ne veulent pas le reconnaître pour « le fils du créateur du monde (IV, 18, n. 4)? » Et ailleurs : « Comment le Seigneur, s'il a un autre père « que le Dieu qui a fait le monde, a-t-il pu prendre « dans ses mains le pain de cette création qui lui est « étrangère, et dire qu'il était son corps; prendre le « vin qui était dans le calice, et dire qu'il était son « sang (IV, 33, n. 2)? » « Comment, disent-ils, que la « chair tombe en dissolution et qu'elle ne peut plus « revenir à la vie, puisqu'ils savent bien qu'elle est « nourrie du corps et du sang du Seigneur? Qu'ils « abandonnent donc leur sentiment, ou qu'ils cessent « d'offrir le sacrifice eucharistique (IV, 18, n. 5). » « Celui qui déclare la chair opposée à Dieu, dit-il encore, et qui l'exclut de la rédemption et de la ré« surrection, doit rejeter aussi l'œuvre tout entière « de la rédemption et l'eucharistie que Jésus-Christ a « instituée (1). »

(1) Si autem non salvetur hæc (caro), videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos; neque calix eucharistiæ communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus, communicatio corporis ejus est. Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus, et a reliqua quæ est secundum hominem substantia, qua (quæ) vere factum est Verbum Dei. v, 2. n. 2.

5. Voici comment s'exprime saint Justin sur la célébration de l'eucharistie parmi les chrétiens, et sur la participation des fidèles aux saints mystères: « Nous ne prenons pas cette nourriture comme un « pain ni comme un breuvage ordinaire; mais, comme « Jésus-Christ notre sauveur, incarné par la parole « de Dieu, a pris chair et sang pour notre salut, de « même on nous enseigne que cet aliment bénit par la « prière qu'il nous a transmise, et qui devient notre « propre chair et notre propre sang, est véritablement « la chair et le sang de Jésus incarné » (Apol. I, 66).

6. La foi de Tertullien à la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie ne saurait non plus être douteuse (1). Il dit du nouveau baptisé qu'après le baptême il est nourri dans l'eucharistie de l'abondance du corps de Jésus-Christ. Ailleurs il fonde sur la participation aux sacrements et spécialement sur la communion du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, la dignité de notre corps qui reçoit tous les sacrements, et la vérité de la résurrection (2). Il trouve aussi dans l'eucharistie une raison péremptoire à opposer au docétisme des Marcionites (adv. Marc. v, 8). Ailleurs, il gémit de voir

(1) Annulum quoque accipit tunc primum, quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde optimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. Pudic. c. IX. Cfr. Bapt. XVI.

(2) Caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Res. carn. c. VIII.

des chrétiens travailler à fabriquer des idoles, et venir ainsi, après avoir formé un corps aux démons, porter leurs mains sur le corps de Jésus-Christ. O mains criminelles (1), s'écrie-t-il, ô mains qui méritent d'être coupées, puisqu'elles profanent le Saint des saints!

Il est vrai qu'il se trouve aussi dans Tertullien des passages moins satisfaisants; mais on ne saurait lui attribuer pour cela d'avoir eu l'intention de nier une doctrine qu'il a exprimée ailleurs sous tant de formes diverses et en termes si positifs; on ne saurait admettre non plus qu'il ait pu se contredire grossièrement, et cela dans le même livre précisément où il a déposé un si beau témoignage de sa foi au dogme de l'eucharistie; il est donc raisonnable d'expliquer ces passages moins clairs dans le sens de sa doctrine, suffisamment connue d'ailleurs. Aucun d'eux, heureusement, n'est de nature à offrir à l'interprète une difficulté insurmontable. Le passage du traité de la prière (de Or. c. 6) (2) veut dire simplement que la foi reconnaît Jésus-Christ dans l'eucharistie, qui est appelée expressément par Tertullien, et cela deux fois

(1) Tota die zelus fidei perorabit, ingemiscens christianum ab idolis in Ecclesiam venire, eas manus admovere corpori Domini, quæ dæmoniis corpora conferunt. Nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant, quod contaminant; sed etiam ipsi tradunt aliis, quod contaminaverunt. Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Proh scelus! semel Judæi Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt. O manus præcidendæ! De Idololatr. VII.

(2) Corpus ejus in pane censetur : *Hoc est corpus meum.* (*Censetur* est mis pour *est* ou *habetur*. Cfr. *Murator.* et *Pancirol.* in h. loc.)

dans le même livre (c. XIX), le corps de Notre Seigneur. Le passage du premier livre contre Marcion (1), n'a d'autre but que d'affirmer, contrairement aux prétentions du faux spiritualisme des Marcionites, que le pain n'a point été jugé indigne d'être choisi pour matière sacramentelle et pour symbole du corps de Jésus-Christ. Quant au passage du troisième livre (2), Tertullien, ayant en vue d'établir l'harmonie et la mutuelle dépendance de l'ancien et du nouveau Testament, y fait ressortir entre autres cette circonstance que l'eucharistie est annoncée déjà dans l'ancien Testament et que le corps de Jésus-Christ, dans sa double existence réelle et sacramentelle, s'y trouve représenté par des figures préparatoires. Il en est de même d'un autre passage du même traité (3), dans lequel

(1) Sed ille quidem (Christus) usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit; nec oleum, quo suos ungit;... nec panem quo ipsum corpus suum repræsentat. Marc. I, 14. *Repræsentare* veut dire ici rendre présent.

(2) Hoc lignum (la croix) et Hieremias (*Jer.* XI, 19) tibi insinuat, dicturis prædicans Judæis : *venite, mittamus lignum in panem ejus*, utique in corpus. Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem propheta figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo. Marc. III, 19.

(3) Acceptum panem, et distributum discipulis, corpus illum suum fecit, *hoc est corpus meum* dicendo, id est, figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Cæterum, vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset... Non intelligens (Marcion) veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam (*Jer.* XI, 19) : *Adversus me cogitaverunt cogitatum dicentes :*

Tertullien n'a d'autre dessein que d'établir l'intime union des deux Testaments, et de montrer en même temps combien le docétisme et le dualisme sont contraires aux doctrines de la Bible.

7. Clément d'Alexandrie, exposant comment l'homme reçoit du Logos la naissance et tout le développement de la vie, « Le Logos, dit-il, est tout pour « l'enfant; il est son père et sa mère, son pédagogue « et sa nourrice. Mangez ma chair, dit-il, et buvez « mon sang. C'est la nourriture choisie que le Sei« gneur nous donne; il nous présente son corps et « nous verse son sang, et rien ne manque à ses en« fants pour l'accroissement et le soutien de leur vie. « O mystère étonnant pour l'intelligence! il nous or« donne de dépouiller l'ancienne nature, charnelle et « corrompue, et de nous abstenir des anciens aliments, « afin que, participant à la nouvelle nourriture qu'il « nous a préparée, nous puissions, s'il est possible, le « recevoir et le renfermer en nous, et possédant ainsi « notre sauveur dans notre sein, guérir par son secours « puissant notre âme de ses passions charnelles » (Pæd. I, 6). Dans un autre endroit du même livre, recommandant la modération qu'on doit observer dans l'u-

venite, conjiciamus lignum in panem ejus; scilicet crucem in corpus ejus. Itaque illuminator antiquitatum, quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit, corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum, substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse nisi carnis... Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc (*Isaï.* LXIII, 1. Gen. XLIX, 11) vinum in sanguine figuravit. Marc. IV, 40.

sage du vin, il est conduit à parler du Verbe, qui est la grappe véritable, laquelle a été, pour notre salut, écrasée sous le pressoir, et dont nous buvons le sang dans l'eucharistie ; et il expose comment ceux qui reçoivent avec foi ce sacrement y puisent, pour leur corps et pour leur âme, un principe de sanctification et d'immortalité (1). Lorsqu'il dit un peu plus loin que c'est bien du vin que Jésus-Christ a bénit (2), il n'a évidemment d'autre intention que de désigner la matière employée par Jésus-Christ, et de prouver par là contre les Eucratites que le vin n'est point l'œuvre du mauvais principe et que l'usage du vin n'a rien en soi d'illégitime.

8. Origène dit que le baptême n'a eu lieu d'abord qu'en figure, dans la nuée et dans la mer, mais que la régénération s'accomplit maintenant en réalité dans l'eau et le Saint-Esprit ; de même, dit-il, le

(1) Διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτοῦ σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ, πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. Καὶ τοῦτ' ἔστι πίειν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαμβάνειν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ Λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. Ἀναλόγως τοίνυν κίρναται, ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα· καὶ τὸ μὲν, εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κρᾶμα· τὸ δὲ, εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα· ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ Λόγου, Εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή· ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες, ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν· τὸ θεῖον κρᾶμα, τὸν ἄνθρωπον, τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ Λόγῳ συγκίρναντος μυστικῶς. Pæd. II, 2. T. I. p. 370.

(2) Ὅτι δὲ οἶνος ἦν τὸ εὐλογηθὲν, ἀπέδειξε πάλιν, πρὸς τοὺς μαθητὰς λέγων· οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου ταύτης... τουτὶ μὲν ἡμῖν καὶ πρὸς τοὺς Ἐγκρατητὰς καλουμένους παραπεπήχθω. Ibid. II, 2. T. I. p. 386.

peuple de Dieu fut nourri autrefois de la manne du désert, qui n'était qu'une figure; mais aujourd'hui il reçoit en réalité la véritable nourriture, la chair du Verbe de Dieu (1). Ceux qui s'approchent de l'eucharistie sans avoir la pureté de conscience nécessaire, dit-il ailleurs, profanent le corps de Jésus-Christ, et n'échapperont pas au jugement de Dieu (in Ps. XXXVII. Hom. II. n. 6). Il distingue, du reste, la participation au sang de Jésus-Christ par les sacrements, de celle qui consiste dans la simple communication de sa doctrine (2), par où il est évident qu'il n'entend point que la communion eucharistique puisse avoir lieu seulement en esprit et par la foi. On conçoit, d'ailleurs, facilement que, dans sa controverse avec Celse, il s'exprime sur l'eucharistie avec beaucoup de réserve, qu'il l'appelle simplement un symbole d'action de grâces envers Dieu (3), ou bien que, soulevant un

(1) Antea in ænigmate fuit baptismus in nube et in mari, nunc autem in specie regeneratio est in aqua et in Spiritu Sancto. Tunc in ænigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus. In Num. Hom. VII. n. 8. Sur quoi il faut observer que l'expression, *in specie*, n'est pas plus opposée à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, que la même expression dans la phrase précédente : nunc autem *in specie* regeneratio est in aqua, etc., ne l'est à la réalité des effets du baptême. Il est évident que ces mots ne peuvent avoir d'autre sens que celui de *réalité*, par opposition à *figure*, *in ænigmate*.

(2) Bibere autem dicimur sanguinem Christi, non solum sacramentorum ritu, sed et cum sermones ejus recipimus, in quibus vita consistit. In Num. Hom. XVI. n. 9.

(3) Ἔστι δὲ καὶ σύμβολον ἡμῖν τῆς πρὸς τὸν Θεὸν εὐχαριστίας, ἄρτος Εὐχαριστία καλούμενος. Cels. VIII, 57.

peu plus le voile du secret, il la nomme un corps saint et sanctifiant (1); personne ne doit être surpris non plus, que parfois son langage sur l'eucharistie prenne une teinte de tropologie et d'allégorie; il suffit de se rappeler que c'est là sa manière habituelle et sa tendance ordinaire, qu'il tourne tout en allégorie, le sacerdoce, le temple, les vases sacrés, Jérusalem, et même les fêtes chrétiennes, la Pâque, la Pentecôte, le Dimanche, etc. (Cfr. entre autres, Cels. VIII. 22).

9. Saint Hippolyte explique le festin que la Sagesse prépare à ses amis (Prov. IX, 1) de la connaissance qui nous est donnée de la sainte Trinité, et de la participation au corps et au sang de Notre Seigneur, qui sont chaque jour offerts en sacrifice sur la table mystique (2).

Saint Cyprien, d'accord en cela avec toute l'Église catholique, demande instamment qu'on traite avec plus de douceur les fidèles qui sont tombés dans la persécution; il insiste vivement sur la nécessité de réadmettre à la communion de l'Église,

(1) Ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες, καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προςαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους. Cels. VIII, 33.

(2) Καὶ τὸ τίμιον καὶ ἄχραντον αὐτοῦ σῶμα καὶ αἷμα, ἅπερ ἐν τῇ μυστικῇ καὶ θείᾳ τραπέζῃ καθ' ἑκάστην ἐπιτελοῦνται εἰς ἀνάμνησιν τῆς ἀειμνήστου καὶ πρώτης ἐκείνης τραπέζης τοῦ μυστικοῦ θείου δείπνου... ἔλθετε, φάγετε τὸν ἐμὸν ἄρτον, καὶ πίετε τὸν οἶνον, ὃν κέκρακα ὑμῖν, τὴν θείαν αὐτοῦ σάρκα καὶ τὸ τίμιον αὐτοῦ αἷμα δέδωκεν ἡμῖν, φησὶν, ἐσθίειν καὶ πίνειν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Fragm. in *Galland*. II. p. 488.

même aux approches menaçantes d'une persécution nouvelle, ceux qui, après avoir failli dans la persécution précédente, se sont livrés avec ardeur aux exercices de la pénitence; il veut qu'on les arme, pour la lutte où ils vont être engagés, du corps et du sang de Jésus-Christ : il n'y a que le sang de Jésus-Christ qui puisse leur donner la force et le courage de verser leur sang pour sa cause (1). Ailleurs il adresse de vifs reproches aux prêtres qui donnent l'eucharistie aux fidèles tombés, avant qu'ils aient réparé leur faute par la pénitence et la confession, et qui profanent ainsi le corps de Notre Seigneur (2). Il professe la même doctrine en beaucoup d'autres endroits de ses écrits (3).

Le schismatique Novatien faisait jurer ses adeptes par le corps et par le sang de Notre Seigneur Jésus-

(1) Ut, quos excitamus et hortamur ad prœlium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione sanguinis et corporis Christi muniamus : et cum ad hoc fiat eucharistia, ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium volumus, munimento dominicæ saturitatis armemus. Nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in Ecclesia poculum Domini jure communicationis admittimus? Epl. LIV. ad Cornel. n. 2.

(2) Qui ante exomologesin gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in pœnitentiam impositam, offerre pro illis (lapsis) et eucharistiam dare, id est, sanctum Domini corpus profanare audeant. Epl. X. n. 1.

(3) Epl. LXIII. ad Cæcil. de laps.

Christ, pour s'assurer qu'ils lui demeureraient fidèles et qu'ils ne passeraient point à la communion de saint Corneille (1).

Saint Denys d'Alexandrie exprime dans les termes les plus explicites sa croyance à la présence réelle (2); aussi exige-t-il, pour la réception de l'eucharistie, même la pureté du corps (3).

(1) Ποιήσας γὰρ τὰς προσφορὰς καὶ διανέμων ἑκάστῳ τὸ μέρος καὶ ἐπιδιδοὺς τοῦτο ὀμνύειν ἀντὶ τοῦ εὐλογεῖν τοὺς ταλαιπώρους ἀνθρώπους ἀναγκάζει... ὄμοσόν μοι κατὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μηδέποτέ με καταλιπεῖν καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς Κορνήλιον. *Corn.* Epl. ad Fab. Antioch.

(2) Il propose au pape saint Sixte II le cas suivant à résoudre : Une personne qui a reçu le baptême chez les hérétiques et qui, depuis, ayant assisté à l'administration du baptême chez les catholiques, a trouvé qu'ils le donnent d'une tout autre manière que ceux par lesquels elle a été baptisée, a des doutes sérieux sur son baptême et demande à être baptisée de nouveau. Saint Denys déclare ne point partager ce doute, ce baptême ayant eu, dit-il, par la réception de l'eucharistie, un complément suffisant. Εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα, καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ Ἀμὴν, καὶ τραπέζῃ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον, καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς ἀνασκευάζειν ἔτι τολμήσαιμι· θαρσεῖν δὲ ἐκέλευον καὶ μετὰ βεβαίας πίστεως καὶ ἀγαθῆς συνειδήσεως τῇ μετοχῇ τῶν ἁγίων προσιέναι· ὁ δὲ οὔτε πενθεῖν παύεται, πέφρικέ τε τῇ τραπέζῃ προσιέναι. Epl. IV. ap. *Eus.* VII, 9. — Cfr. Patrologie (ed. *Migne*), T. V. p. 96.

(3) Οὐδὲ γὰρ αὐτὰς (γυναῖκας) οἶμαι πιστὰς οὔσας καὶ εὐλαβεῖς τολμήσειν οὕτω διακειμένας (ἐν ἀφέδρῳ ὄντας) ἢ τῇ τραπέζῃ τῇ ἁγίᾳ προσελθεῖν, ἢ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου προσάψασθαι· οὐδὲ γὰρ ἡ τὴν δωδεκαετῆ ῥύσιν ἔχουσα πρὸς τὴν ἴασιν σπεύδουσα, ἔθιγεν αὐτοῦ, ἀλλὰ μόνου τοῦ κρασπέδου. Epl. Canon. II (in *Routh*. Reliq. sacr. II. p. 392).

MacaireMagnes (vers 266), dans son Exposition de la doctrine chrétienne, enseigne de la manière la plus nette et la plus expresse la présence réelle, rejetant comme tout à fait insoutenable l'explication qui ne voit dans l'eucharistie qu'une figure du corps de Jésus-Christ, explication déjà proposée de son temps, on ne sait par quels novateurs (1); il dit ailleurs du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie qu'il ne se corrompt ni ne se consume, mais qu'il remplit d'une force divine celui qui s'en nourrit (2).

Ammonius, pour éloigner les fidèles de l'usage indigne de l'eucharistie, rappelle la terrible punition du roi Balthasar. Ce prince, dit-il, perdit son empire terrestre pour avoir profané les vases sacrés; celui qui boit indignement le vin mystique par lequel les vases précieux de l'Église sont sanctifiés, sera exclu du royaume de Dieu, et condamné au feu éternel (3).

(1) Οὐ γὰρ τύπος σώματος, οὐδὲ τύπος αἵματος, ὥς τινες ἐρραψῴδησαν πεπηρωμένοι, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν αἷμα καὶ σῶμα Χριστοῦ. Apolog. Evv. adv. Theosthenem Ethnic. l. III. fragm. (in *Galland.* III, 541). — Cfr. Patrologie (ed. *Migne*), T. V. 344-350.

(2) Οὔτε σὰρξ τοῦ Σωτῆρος τρωγομένη φθείρεται, οὔτε ἐξαναλίσκεται τὸ αἷμα πινόμενον· ἀλλ' ὁ τρώγων μὲν εἰς αὔξησιν θείων δυνάμεων αἴρεται· τὸ δὲ τρωγόμενόν ἐστιν ἀδαπάνητον· ἐπειδὴ τῆς ἀδαπανήτου φύσεως λόγῳ τινι συγγενὲς ὑπάρχει, καὶ ἀχώριστον. L. III. cit. fragm. ap. *Leo. All.* Exercit. adv. Creygthon. et *Gall.* cit. p. 542.

(3) Εἰ ὁ ἀνάξιος πίνων οἶνον ψῖλον ἐν ἁγιασμένοις σκεύεσι τοσαύτης ἔτυχε ποίνης, ὥςτε καὶ βασιλείας ἐκπεσεῖν καὶ ἀναιρεθῆναι, πόσης ἄξιοι τιμωρίας εἰσὶν οἱ ἀναξίως πίνοντες τὸν μυστικὸν οἶνον τὸν ἁγιάζοντα καὶ αὐτὰ τὰ τίμια σκεύη; πρὸς γὰρ τὸ ἐκπεσεῖν καὶ αὐτῆς τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας, καὶ ὁ ἀκατά-

10. Les Constitutions apostoliques recommandent aux fidèles d'honorer en toute manière les prêtres, qui sont leurs bienfaiteurs et leurs ambassadeurs auprès de Dieu, qui les ont régénérés par l'eau..., qui leur ont donné le corps de la rédemption et le précieux sang, qui les ont délivrés de leurs péchés et les ont rendus participants de la très-sainte eucharistie (II. 33). Dans un autre endroit, elles décrivent ainsi l'ordre qu'on doit observer en s'approchant de la sainte table : « ensuite doit avoir lieu le sacrifice, pendant lequel tout le peuple se tient debout et prie en silence; puis, lorsque le sacrifice est achevé, chaque rang doit se présenter pour recevoir le corps du Seigneur et son précieux sang, s'avançant en ordre, avec crainte et avec respect, vers le corps de son roi » (II. 57). L'évêque dit en présentant l'hostie : « C'est le corps de Jésus-Christ »; et celui qui le reçoit répond : « Amen. » De même le diacre dit en présentant le calice : « C'est le sang de Jésus-Christ, le calice de la vie », et celui qui le reçoit répond : Amen (VIII, 13). Après la communion, le diacre dit : « Nous qui avons reçu le précieux corps et le précieux sang de Jésus-Christ, rendons grâces à celui qui a bien voulu nous admettre à la participation de ses saints mystères (VIII, 14). »

11. Nous trouvons plus tard la foi à la présence réelle professée par Eusèbe (1), et par saint Hilaire

παυστος αὐτοὺς διαδέχεται θάνατος, τὸ τῆς γεεννῆς ἄσβεστον πῦρ. In Dan. v (comm. varr. in Dan. *Mai*. I. p. 44).

(1) Κατὰ τοῦτο ἐπλήρου καταξιώσας αὐτοὺς τῆς οἰκείας τροφῆς, οὐ μόνον τῆς σωματικῆς, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐπουρανίου καὶ πνευμα-

qui explique comment, par l'eucharistie, nous sommes unis avec Dieu le Père, puisque le Père est dans le Christ, et le Christ dans l'humanité qu'il a revêtue, et que cette humanité de Jésus-Christ est vraiment présente dans l'eucharistie (1). Saint Cyrille de Jérusalem invoque, pour établir la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, la parole même de Jésus-Christ (Catech. XXIII), qu'il faut croire

τικῆς, ὁπηνίκα πρώτοις αὐτοῖς (Ἰουδαίοις) ἐπεδήμει ὁ Χριστὸς τοῦ Θεοῦ, τροφὴν αὐτοῖς παρεῖχεν τὸν ἐπουράνιον ἄρτον αὐτὸς ἑαυτόν. In Ps. LXXX, 17.

(1) Si vere Verbum caro factum est, et nos vere Verbum carnem cibo dominico sumimus; quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostræ jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suæ ad naturam æternitatis, sub sacramento nobis communicandæ carnis admiscuit?... Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumpsit, et vere homo ille, qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus (et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est, et ille in nobis); quo modo voluntatis unitas asseritur, cum naturalis per sacramentum proprietas, perfectæ sacramentum sit unitatis. Trin. VIII, 13. Ipse ait, *caro mea vere est esca, et sanguis meus vere est potus*, etc. (*Joan.* VI, 56). De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione, et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est. Et hæc accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit. Anne hoc veritas non est? Contingat plane his, hoc verum non esse, qui Christum Jesum verum esse Deum denegant. Trin. VIII, 14. Quam autem in eo per sacramentum communicatæ carnis et sanguinis sumus, ipse testatur dicens : *Et hic mundus me jam non videt; vos autem me videbitis, quoniam ego vivo, et vos vivetis; quoniam ego in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis* (*Joan.* XIV, 19 sq.). Ibid. 15.

plutôt que les sens; et il prescrit aux néophytes le maintien et la tenue qu'ils doivent observer lorsqu'ils reçoivent le corps et le sang du Seigneur, leur disant comment ils doivent l'adorer, puis répondre : Amen, quand on le leur présente (Cat. XXIII. n. 21. 22). Saint Basile considère la communion quotidienne du corps et du sang de Jésus-Christ, comme la condition de la persévérance en nous du principe de la vie (1).

Saint Jacques de Nisibe dit que Jésus-Christ, avant de mourir sur la croix, donna son corps et son sang à ses disciples (2). Comme autrefois, dit-il ailleurs, la manne fut la nourriture des Hébreux, de même aujourd'hui nous sommes nourris du corps de Notre Seigneur (3). Dans un autre discours, il recommande la garde sévère de notre bouche, afin qu'aucune parole impure ne souille la porte par la-

(1) Καὶ τὸ κοινωνεῖν καθ' ἑκάστην ἡμέραν καὶ μεταλαμβάνειν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ καλὸν καὶ ἐπωφελὲς, αὐτοῦ σαφῶς λέγοντος· Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα, καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον. Τὶς γὰρ ἀμφιβάλλει ὅτι τὸ μετέχειν συνεχῶς τῆς ζωῆς, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ζῇν πολλαχῶς; Epist. XCIII. ad Cæsariam Patriciam. T. III. p. 267. ed. *Paris*. 1839.

(2) Dedit corpus suum ut manducarent, et sanguinem ut biberent... Cum ergo manducatum fuerit corpus ejus, et bibitus ejus sanguis, reputatus est esse cum mortuis. Nam Dominus noster manibus suis dedit corpus suum in cibum, et cum non adhuc esset crucifixus, dedit sanguinem suum in potum. Serm. XIV. de Pascha. n. 4. Cfr. n. 6.

(3) Datum est eis manna in cibum, et Dominus noster dedit nobis carnem suam in escam. De Pasch. Serm. XIV. n. 6.

quelle le roi est entré en nous (1). La communion du corps et du sang de Jésus-Christ, dit-il encore, purifie l'âme du péché (2). Son disciple, saint Ephrem, est plein aussi de magnifiques témoignages en faveur de nos saints mystères (3).

12. Citons encore comme témoins de la foi anti-

(1) Profecto nefas est et omnino non decet, o homo, ut per ostium, per quod ingreditur rex, extrahas stercus aliasque sordes, sed ut abstineas ab omni immunditia, et tunc sumas corpus et sanguinem Christi, cauteque custodias ostium per quod rex ingressus est. Serm. III. de jejunio. n. 2.

(2) Non mundantur nisi abluti fuerint in aquis lavacri baptismatis, et acceperint corpus et sanguinem Christi. Sanguine sanguis expiatur, et corpus corpore mundatur, et peccata aqua abluuntur. Serm. IV. de orat. n. 9.

(3) Angelis Abraham incorporeis corpoream dapem obtulit, oblatam illi comederunt. Novum nunc cerno miraculum illo præstantius, a Domino nostro factum, dum corporeis incorporeus ex igne et spiritu paratur cibus et potus. Jactus ab irato Deo ignis nocentes invasit et concremavit, ignis alter ab eodem, sed placato, missus descendit in terras, et in pane mansit. Porro si ignis ille voravit homines et absumpsit, iste, quem in pane comeditis, comedentes vita donavit. Ignis cœlo delapsus Eliæ victimam consumpsit, amicus ignis advenit nobis hostia vitæ reparatrix nostræ; ignis ille appositas cremavit carnes; tuus ille ignis, Domine, in sacrificio tuo noster evasit cibus... Cerno ignem et spiritum in sinu Mariæ qui te peperit, ignem cerno et spiritum in fluvio qui suis te lavit aquis, ignem item et spiritum in regeneratione nostra, in pane et poculo. Panis tuus immanem illum helluonem occidit, qui suum nos fecerat panem. Calix tuus mortem destruxit, quam video nostrum vorasse genus. Etiam te, Domine, manducamus et bibimus, non ut tu deficias, sed ut nos

que de l'Église saint Grégoire de Nysse (1); — Julius Firmicus Maternus (2), qui, comparant l'initiation chrétienne à l'initiation païenne, trouve d'un côté un poison mortel, de l'autre la vie elle-même, c'est-à-dire le pain et le calice de Jésus-Christ, qui donne au fidèle la substance de sa majesté, et dont nous buvons le sang immortel, ce qui nous soumet le démon et tous ses artifices (3); — Saint Zénon de Vérone, qui appelle l'eucharistie le festin glorieux, pur, éternel, céleste, qui apaise la faim pour toujours, et qui donne la béatitude (lib. II. tract. XXXVIII); le pain et le vin nouveau qui rassasie et enivre l'âme, et lui fait trouver dans l'ardeur de l'Esprit-Saint les transports du bonheur (lib. II. tract. LIII); la victime que ne peut contempler sans sacrilége celui qui n'a

reficias. Adv. Scrutatt. Serm. X. Cfr. adv. Scrut. Serm. VI. IX. Paræn. ad Pœnit. XI.

(1) Orat. cat. c. XXXVII. Orat. de bapt. Christi : Ὁ ἄρτος πάλιν ἄρτος ἐστι τέως κοινός· ἀλλ' ὅταν αὐτὸν τὸ μυστήριον ἱερουργήσῃ, σῶμα Χριστοῦ λέγεταί τε καὶ ἐστί.

(2) Alius est cibus, qui salutem largitur et vitam; alius est cibus, qui hominem summo Deo et commendat et reddit; alius est cibus, qui languentes relevat, errantes revocat, lapsos erigit, qui morientibus æternæ immortalitatis largitur insignia. Christi panem, Christi poculum quære, ut, terrena fragilitate contempta, substantia hominis immortali pabulo saginetur... Ipse, ut majestatis suæ substantiam credentibus traderet, ait : *Nisi ederitis carnem Filii hominis*, etc. De error. prof. relig. c. XIX.

(3) Mortis tuæ (il s'adresse au démon) viam didicimus, scimus quibus remediis artis tuæ venena vincantur. Christi immortalem sanguinem bibimus, nostro sanguini Christi sanguis adjunctus est. Ibid. XXII.

pas reçu l'onction sainte (lib. I. tract. V. n. 8); — saint Optat de Milève, qui reproche aux Donatistes, entre autres impiétés, d'avoir détruit les autels sur lesquels on consacre le corps de Jésus-Christ, d'avoir brisé ou vendu aux païens les calices dans lesquels le sang de Jésus-Christ est tous les jours renfermé (1).

13. Nous avons aussi sur l'eucharistie des témoignages de saint Ambroise si nombreux et si précis, qu'ils ne peuvent donner lieu à l'ombre même d'un doute (2). Il en est de même de saint Chrysostome (3), qui s'attache particulièrement à faire ressortir l'identité du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie avec celui dans lequel Jésus-Christ vécut sur la terre (4); — de saint

(1) Quid enim tam sacrilegum, quam altaria Dei, in quibus et vos aliquando obtulistis, frangere, radere, commovere? in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt... Quid est enim altare, nisi sedes et corporis et sanguinis Christi?... Quid vos offenderat Christus, cujus illic per certa momenta corpus et sanguis habitabant. Schism. Donat. VI. n. 1. Fregistis etiam calices, Christi sanguinis portatores... Emerunt forsitan in usus suos sordidæ mulieres, emerunt pagani, facturi vasa, in quibus incenderent idolis suis. O scelus nefarium! o facinus inauditum! auferre Deo, quod idolis præstes; subducere Christo, quod proficiat sacrilegio. De Schism. Donat. VI, 2.

(2) De Myst. c. VIII. n. 47. 48. IX. n. 53. In Ps. XLIII. n. 36. Sacr. IV, 4. 5.

(3) In Matth. Hom. XXV. n. 3. 4. L. n. 2. 3. LXXXII. n. 5. Pœn. Hom. IX. n. 1. Pop. Antioch. Hom. I. n. 9, etc.

(4) Καὶ γὰρ, ἂν μετὰ πίστεως παραγενώμεθα, πάντως αὐτὸν ὀψόμεθα ἐπὶ τῆς φάτνης κείμενον· ἡ γὰρ τράπεζα αὕτη τάξιν τῆς φάτνης πληροῖ. Καὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα κείσεται τὸ σῶμα τὸ δεσποτικὸν, οὐχὶ ἐσπαργανωμένον, καθάπερ τότε, ἀλλὰ Πνεύματι παντα-

Épiphane (Ancor. n. LVII); de saint Jérôme (1); de saint Augustin (2), qui affirme que le fidèle indigne reçoit l'eucharistie comme celui qui est pur (3), d'où il suit que le sacrement a en lui-même son existence objective et immuable, et que sa réalité est tout à fait indépendante de la disposition du sujet qui le reçoit. Si, dans d'autres passages, où il parle de la manière dont il faut concevoir la réalité sacramentelle dans l'eucharistie, il rejette l'idée capharnaïte de la manducation charnelle (4); si, en parlant de l'eucharistie, il nomme quelquefois les symboles qui en sont le si-

χόθεν ἁγίῳ περιστελλόμενον. C. Anom. VI. n. 3. In Matth. Hom. LXXXII. n. 4. In II Tim. Hom. II. n. 4.

(1) Tantum interest inter propositionis panes et corpus Christi, quantum inter umbram et corpora, inter imaginem et veritatem, inter exemplaria futurorum et ea ipsa quæ per exemplaria præfigurabantur... Sic non solum ab opere se immundo abstineat, sed etiam a jactu oculi et cogitationis errore, mens Christi corpus confectura sit libera. Ad Tit. I. 7-9. Cfr. ad Hedib. II. in Matth. XXVI, 26.

(2) Mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum, carnem suam nobis manducandam bibendumque sanguinem dantem, fideli corde atque ore suscipimus; quamvis horribilius videatur humanam carnem manducare quam perimere, et humanum sanguinem potare quam fundere. Cont. adv. leg. et prophet. II, IX. n. 34. Cfr. I, 39. C. Faust. XII, 10. Trin. III, 10.

(3) De Baptism. cont. Donat. V, 8. n. 9.

(4) Non hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis; et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt, qui me crucifigent, etc. Enarr. in Ps. XCVIII. n. 9. Cfr. ces mots qui se trouvent un peu auparavant : putaverunt, quod præcisurus esset Dominus particulas quasdam de corpore suo, et daturus illis.

gne sensible (1), personne ne songera, sans doute, à voir dans ce langage une restriction de sa profession de foi, si précise et si explicite partout ailleurs. Signalons, en dernier lieu, les témoignages parfaitement clairs et irrécusables de saint Cyrille d'Alexandrie (2), de Théodoret (3), de saint Pierre Chrysologue (4), de saint Léon (5), et de saint Sophrone de Jérusalem (6).

En conséquence de cette foi à la présence réelle,

(1) Non dubitavit Dominus dicere : *Hoc est corpus meum*, cum signum daret corporis sui. Cont. Adimant. Manich. c. XII. n. 3. Judam adhibuit ad convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram commendavit et tradidit. In Ps. III. n. 1. Hujus sacrificii caro et ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriæ celebratur. C. Faust. XX, 21, etc.

(2) Δέδωκεν ἡμῖν οὐ μαννὰ τὸ αἰσθητὸν, ἑαυτὸν δὲ μᾶλλον, εἰς ἁγίαν, καὶ ζωοποιὸν, καὶ πανάγιον ὄντως τροφήν. C. Julian. l. VIII. T. VI. p. 258. Ἵνα γὰρ μὴ ἀποκαρπίσωμεν, σάρκα τε καὶ αἷμα προκείμενα βλέποντες ἐν ἁγίαις τραπέζαις ἐκκλησιῶν, συγκαθιστάμενος ὁ Θεὸς ταῖς ἡμετεραῖς ἀσθενείαις, ἐνίησι τοῖς προκειμένοις δύναμιν ζωῆς, καὶ μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός... Καὶ μὴ ἀμφιβάλῃς ὅτι τοῦτό ἐστιν ἀληθὲς, αὐτοῦ λέγοντος ἐναργῶς· τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, καὶ τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα· δέχου δὲ μᾶλλον τοῦ Σωτῆρος ἐν πίστει τὸν λόγον· ἀλήθεια γὰρ ὢν, οὐ ψεύδεται. Fragm. ap. *Mai.* Classici auctores, T. X, p. 375. Cfr. Ador. in spirit. et verit. XVII. Adv. Nestor. IV, 5. 6. Hom. VI. in Myst. cœn. In Joan. VI, 56. XX, 27.

(3) In Cantic. III, 11. Repreh. anath. Cyr. XI.

(4) Serm. II. XXXIV. LXVII. LXVIII. LXXI.

(5) Epl. LIX. (*Ball.*) ad Cler. Populq. Const. c. II.

(6) Μηδεὶς οὖν δοκείτω ἀντίτυπα εἶναι τὰ ἅγια τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον πιστευέτω προσφερόμενον μεταβάλλεσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ. Ap. *Mai.* Spicileg. roman. T. IV. p. 33.

les Pères recommandent aux fidèles d'adorer l'eucharistie, d'user des plus grandes précautions quand ils la reçoivent dans leurs mains ou dans leur bouche (1), afin de n'en rien laisser tomber à terre (2); et surtout d'apporter à la sainte communion une sérieuse préparation intérieure, afin de la recevoir dignement (3) et d'éviter qu'elle ne devienne pour eux une cause de condamnation et de mort (4), ou même de châtiment immédiat de la part de Dieu, comme saint Cyprien en rapporte des exemples.

14. Quant aux preuves tirées de l'Écriture, les Pères n'invoquent pas seulement les paroles de l'institution (5), mais aussi la promesse de l'Eucharistie, rapportée par saint Jean (VI), bien que tous n'exposent point ce passage de la même manière. Ainsi saint Irénée entend par le *pain de vie*, la vraie doctrine (II, 11, n. 1). Clément d'Alexandrie l'explique au contraire de l'eucharistie (Str. VI. 52); puis, revenant

(1) *Orig.* in Exod. Hom. XIII. n. 3. Lev. Hom. XIII. n. 5. — *Cyr.* Cat. XXIII.

(2) *Tert.* Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur. Cor. mil. c. III.

(3) *Orig.* sel. in Ps. n. 6. In Matth. T. XI. n. 14. — *Cyp.* Test. III, 94. — *Chrys.* c. Anom. Hom. VI. n. 4. 1 Cor. Hom. XXVII. n. 4 sq. — *Amb.* in Luc. l. VI. n. 70. 71.

(4) *Orig.* in Joan. T. XXXII. n. 16. — *Firm. Mat.* Err. prof. relig. c. XIX. — *Ephr.* de judic. et compunct. T. II. — *Chrys.* in Matth. Hom. LXXXII. n. 5. — *Hier.* Unde et apostolus monet eucharistiam Domini cum cautione sumendam, ne in condemnationem nobis sumamus et judicium (1 Cor. XI). Adv. Pelag. dial. I. n. 34.

(5) *Matth.* XXVI, 26-28. — *Marc.* XIV, 22-24. — *Luc.* XXII, 19. 20. — 1 *Cor.* XI, 23-25.

ailleurs au sens allégorique (Pæd. I. 6), il l'entend de l'espérance qui est la vie de l'Église. Origène entend le plus souvent ces paroles de la doctrine de Jésus-Christ, comme il explique aussi dans un sens allégorique et tropologique le passage de saint Matthieu *Accipite et comedite : hoc est corpus meum* (XXVI, 26) (in Matth. comm. serm. n. 85); et celui de la première épître aux Corinthiens : *Quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini* (XI, 27) (in Lev. Hom. XIII. n. 5); comme il ramène en général à un sens mystique et à des applications parénétiques tout ce qui est relatif à l'eucharistie (Cfr. in Joan. Tr. XXXII, n. 6); mais ailleurs il entend de l'eucharistie le passage de saint Jean (1). C'est en ce sens que l'expliquent aussi Tertullien (2), saint Cyprien (3), Eusèbe (4), saint Basile (5), qui l'applique quelquefois à la doctrine et à la vie de Jésus-Christ (6); puis saint Grégoire de Nysse (7), saint Hilaire (8), saint Ambroise (9),

(1) Αὕτη δέ ἐστιν ἡ ἀληθὴς βρῶσις, σὰρξ Χριστοῦ, ἥτις Λόγος οὖσα, γέγονε σὰρξ κατὰ εἰρημένον· καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. De Orat. n. 27.

(2) Res. carn. XXXVII. Carn. Christ. c. XIII.

(3) De Orat. dominic. p. 421. ed. *Baluz.*

(4) In Is. II, 4. Ps. LXXX, 17.

(5) In Ps. XLIV. n. 3. Epl. XCIII. ad Cæsariam Patriciam.

(6) Epl. VIII. n. 4. In Ps. XXXIII. n. 6.

(7) Cont. Eunom. or. XI. T. II. p. 704. *Morell.*

(8) De Trinit. VIII, 14.

(9) Mysticum quoque est quod et manducans populus satiatur, et ministrant apostoli; nam et in satietate, repulsæ in

saint Chrysostome (1), saint Jérôme (2), saint Augustin (3), qui, suivant ailleurs son goût pour la tropologie et l'allégorie, le rapporte aussi à la foi (4); saint Cyrille d'Alexandrie (5), Théodoret (Hist. Ecc. IV. 11), saint Pierre Chrysologue (Serm. LXVII), et Victor d'Antioche (in Marc. IV, 24).

En réponse aux objections qui peuvent être dirigées contre le mystère de l'eucharistie, les Pères invoquent la puissance de Dieu (6), et la véracité de Jésus-Christ (7), contre laquelle ne saurait prévaloir le témoignage des sens (8); ils comparent aussi le mystère de l'eucharistie avec celui de l'incarnation (9).

perpetuum famis indicium designatur; quia non esuriet qui acceperit cibum Christi : et in Apostolorum ministerio futura divisio corporis sanguinisque præmittitur. In Luc. VI. 84. Un peu plus loin, cependant, le saint docteur voit aussi dans le pain dont parle Jésus-Christ, la parole de Dieu et la doctrine de la vérité : At vero hic panis quem frangit Jesus, mystice quidem Dei Verbum est, et sermo de Christo, qui, dum dividitur, augetur... Ibid. 86.

(1) Sacerd. III, 5. In Joan. Hom. XLVI. n. 2. 3.

(2) In Eph. I, 7. ad Hedib. qu. II.

(3) Contr. Crescon. Donat. I, 25. n. 30. De Peccat. mer. et rem. I, 20. n. 26, et souvent ailleurs. Voy. aussi De orat. in *Fontani* Nov. delic. Erud. T. III.

(4) Doct. Christ. III, 16. Tract. in Joan.

(5) In Joan. VI. In Habac. n. 48. Epl. (syn. Alex.) c. Nest. approuvée dans *C. Ephes.*

(6) *Chrys.* in II Cor. Hom. II. n. 4.

(7) *Cyr.* Cat. XXII. n. 6. — *Ambr.* Sacr. IV, 4. n. 23. — *Aug.* cont. adv. leg. et prophett. II, 9.

(8) *Cyr.* Cat. XXII. n. 9. — *Epiph.* Ancor. LVII.

(9) *Justin.* Apol. I, 66. — *Ambr.* de iis qui myster. init. c. IX.

On trouve, du reste, un témoignage toujours subsistant de la foi de l'Église à la présence réelle, dans la solennité instituée au XIIIe siècle en l'honneur de l'eucharistie, et plus particulièrement dans la formule déjà mentionnée que l'Église emploie dans l'administation de la sainte communion; l'évêque et le diacre disent en la distribuant aux fidèles: « C'est le « corps de Jésus-Christ, c'est le sang de Jésus-Christ,» et les fidèles répondent: « Amen (1). »

15. Les théologiens du moyen âge gardent fidèlement la foi à la présence réelle; et la preuve qu'ils allèguent comme décisive à l'appui de leur doctrine, ce sont les paroles mêmes de Jésus-Christ, non-seulement celles de l'institution rapportées dans les trois premiers évangélistes et dans saint Paul, mais aussi celles de la promesse, telles qu'on les trouve au chapitre déjà cité de l'Évangile de saint Jean (2).

Paschase Radbert, entre tous les autres, expose avec beaucoup de soin la doctrine de l'eucharistie; il soutient que le corps eucharistique de Jésus-Christ est identiquement le même que celui qui est né de la vierge Marie, qui a été crucifié par les Juifs et qui est ressuscité pour être élevé sur un trône dans la gloire de Dieu (3). Son langage déplut à plusieurs

(1) *Justin.* Apol. I. n. 65. — *Tert.* Spect. XXV. — *Dion. Alex.* Epl. IX. ad Xyst. (ap. *Eus.* VII, 9). — *Const. Apl.* VIII, 10. — *Ambr.* Sac. IV, 4. — *Hier.* Epl. ad Theophil. XXXIX.

(2) *Alcuin.* conf. fid. P. IV. c. IV. — *Rupert.* (Tuit.) div. offic. V, 20. — *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. VIII.

(3) In Matth. XXVI, 26. Tr. de corpore et sanguine Domini. c. I. n. 2. IV. n. 3.

de ses contemporains, à Raban (1), par exemple, et à l'auteur anonyme du traité intitulé: *Dicta cujusdam sapientis de corpore et sanguine Domini, adv. Radbertum*, bien que Raban professât d'ailleurs à l'égard de la présence réelle la foi de Radbert et de l'Église de son temps. Mais personne ne fut plus choqué des expressions et de l'exposition de Radbert, que le moine Ratramne, qui essaya d'opposer à son explication de l'eucharistie, une autre explication (2) à laquelle se rattachèrent Amalar, Florus, Druthmar et quelques autres, tandis que Haymon, Remi d'Auxerre, etc., suivirent plutôt le point de vue de Radbert. D'autres, au reste, comme Lanfranc (de corpore et sang. Domini), Alger (de corp. et sang. Domini), et Fulbert de Chartres (epist. ad Eginhard.), remarquent qu'on peut admettre les deux sentiments et dire également que le corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie est et n'est pas le même que son corps mortel; qu'il est le même relativement à l'essence et à la réalité; qu'il n'est pas le même quant à la forme.

16. Les Scholastiques sont pleins de belles et touchantes considérations, lorsqu'ils exposent la convenance de l'eucharistie. C'est la foi en Jésus-Christ, et en sa passion, dit saint Thomas, qui est la condition et le principe du salut; il est donc convenable que cette foi soit toujours vivante en nous; or l'eucharistie est le moyen le plus propre à entretenir en nous cette foi qui nous sauve; l'institution de l'eucharistie

(1) Epl. ad Egilon. Epl. ad Heribald.
(2) Tract. de corpore et sanguine Domini.

est donc souverainement convenable (1). Le Christ, dit-il encore, est notre ami; or les amis vivent ensemble, et c'est ce que fait Jésus-Christ avec nous dans l'eucharistie (2). Enfin il se demande en quoi l'eucharistie diffère des symboles et des figures de l'ancien Testament, si Jésus-Christ n'y est pas réellement présent (3).

Nous avons besoin, dit saint Bonaventure, comme voyageurs, de nourriture; comme pécheurs, d'un moyen journalier d'expiation; comme membres de l'Église, d'un centre d'union et d'unité; or il n'y a que Dieu ou quelque chose qui soit uni à Dieu comme le corps de Jésus-Christ, qui puisse être ainsi pour nous un principe d'union, de réparation et de purification (4). Puis il fait voir comment l'eucharistie nourrit dans l'âme la foi, l'espérance, la charité, et aussi l'humilité; et comme il pourrait sembler que ce n'est pas l'humilité, mais plutôt l'orgueil et la présomption, qu'une si grande faveur doit entretenir en nous, il s'attache à montrer qu'il y a pour nous dans l'eucharistie une grande leçon d'humilité, d'abord à cause du signe sensible, puis parce que notre raison y est captivée, enfin parce que Dieu lui-même s'y humilie.

Voici d'autres considérations encore. La vraie manière d'honorer Dieu ne consiste pas à se tenir loin de lui, mais à s'approcher de lui avec humilité (loc. cit.). La nouvelle alliance, qui est le règne de la grâce,

(1) *Thom.* P. III. qu. LXXIII. art. V.
(2) *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. I.
(3) *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. I.
(4) *Bonav.* Sent. IV. dist. X. P. I. art. I. qu. I.

demande l'offrande d'une victime pure, parfaite et agréable à Dieu; or il ne saurait y avoir d'autre victime qui remplisse ces conditions, que celle qui a été offerte sur la croix, c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ; et pour cela ce n'est point seulement en figure, mais réellement et en vérité, qu'ils doivent être présents dans l'eucharistie.

Il est convenable aussi qu'un sacrement d'union et d'amour ne soit pas un simple signe de ses effets, mais qu'il les opère et qu'il en soit la condition; or ce qui nous porte le plus efficacement à nous aimer les uns les autres, ce qui forme entre nous l'union la plus étroite, c'est l'unité du chef, dont nous sommes les membres et dont la vertu répandue en nous pour nous unir à lui et nous transformer en lui, devient pour le corps entier des fidèles une source féconde de mutuelle charité; voilà pourquoi l'eucharistie est le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, qui passe dans notre substance, qui nous transforme en lui, et nous unit entre nous de l'union la plus intime. Mais il n'est pas convenable que Jésus-Christ nous soit montré ici-bas sans voile, et que nos dents touchent et déchirent sa chair; il a donc été nécessaire que son corps et son sang nous fussent donnés seulement sous le voile des symboles sacrés (*Bonav.* Brevil. P. VI, c. IX).

17. La foi à la présence réelle s'est inviolablement conservée dans l'Église Grecque (1), dans l'Église Ar-

(1) *Arcud.* Sacram. III. — *Leo Allat.* Eccl. or. et occid. perpet. consens. — *Renaudot.* Perpétuité de la foi. T. IV. p. 124.

ménienne (1), et dans l'Église Jacobite (2); il en est de même de l'Église Nestorienne (3), qui n'admet toutefois dans l'eucharistie, en conséquence de son erreur sur la personne du Christ, que la présence de la nature humaine, avec laquelle la nature divine n'est unie que d'une union morale et affective. La foi de ces diverses Églises est exprimée de la manière la plus claire dans leur liturgie, comme Renaudot l'a fait voir en détail pour chacune d'elles (4).

(1) *Ners.* (*Claj.*) Epl. pastor. (ed. *Cappelletti*) p. 109. 117. 119. Nemo e sacerdotibus communionem corporis et sanguinis cuilibet sive sano sive ægroto porrigat, quin sciat fidei operumque confessionem vel coram se, vel coram alio sacerdote prolatam. — Et souvent ailleurs.

(2) *Niceph. Callist.* Hist. Eccl. XVIII, 45. — *Maruthas.* (in *Assem.* Bibl. orient. T. I. p. 179). — *Xenaj.* Epl. ad Monach. Senun. (*Assem.* Bibl. orient. II, 39). — *Dionys. Barsilibi.* (ibid. 178. 189. 190). — Cfr. *Renaudot.* Perpétuité. T. IV. p. 139 sq.

(3) *C. Bagd.* (Nest.) 900. c. VI-VIII. XXIII. XXVII. XXVIII. — *Joan.* (Patr. Nest.) — *Ebed-Jesu.* — *Elias.* (*Dam.*) ap. *Assem.* Bibl. orient. T. III. P. II. p. 291. — Cfr. *Renaudot.* Perpétuité. T. IV.

(4) Voy. des passages des rituels jacobites (Perpétuité. IV, 170 sq.), des rituels nestoriens (ibid. p. 172 sq.). L'Église Copte se sert de la liturgie de saint Basile, dans laquelle on lit : Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον, ἀληθινὸν, Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ἀμήν. Ἅγιον, τίμιον σῶμα, καὶ αἷμα ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ἀμήν. Ὁ λαὸς λέγει. Ἀμήν. Σῶμα καὶ αἷμα Ἐμμανουὴλ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν τοῦτό ἐστιν ἀληθῶς. Ὁ λαὸς λέγει. Ἀμήν. Πιστεύω, πιστεύω, πιστεύω, καὶ ὁμολογῶ ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς, ὅτι αὐτή ἐστι σὰρξ ζωοποιὸς τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

18. La présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie fut niée autrefois par les Docètes (*Ignat.* Smyrn. n. VII); c'était une conséquence directe et rigoureuse de leur faux spiritualisme. Au moyen âge nous la voyons rejetée par Tanchelme (1), par les Henriciens (2) et les Pétrobusiens (3); c'était aussi, dans l'esprit de ces sectaires, une conséquence logique de leur opposition contre l'Église et contre ses ministres. Les Cathares ne pouvaient non plus admettre la présence réelle (4), puisqu'ils regardaient le pain et le vin comme l'œuvre du démon, et qu'ils attribuaient au mauvais principe, à l'exemple et à la suite des Manichéens, la création du monde matériel. Ils se débarrassaient de l'autorité de ces mots : « Ceci « est mon corps, » par une bizarre interprétation, prétendant que Jésus-Christ, en les prononçant, n'avait désigné que sa propre personne (5). Nommons encore d'autres sectaires qui se distinguèrent spécialement par une haine implacable contre l'eucharistie;

Ἐλάβεν αὐτὴν ἐκ τῆς ἁγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ ἐποίησεν αὐτὴν μίαν σὺν τῇ θεότητι αὐτοῦ, μὴ ἐν μίξει, μηδὲ ἐν φυρμῷ, μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει. Ibid. pag. 205. — Cfr. *Renaud.* Lit. Orient. T. 1. p. 83.

(1) Voy. Eccl. Traject. Epl. ad Frideric. Æ. Colon. (ap. *D'Argentré.* 1, 11).

(2) *Heribert.* (Monach.) Epl. de Hæreticis Petragoricensibus (de Périgueux), in *Mabillon.* Analect. Vet. p. 483.

(3) *Petrus* (Venerab.) adv. Petrobrus.

(4) *Trithem.* Chronic. Hirsaug. ad ann. 1163.

(5) *Moneta.* adv. Cath. et Wald. IV, 3. § 1. — *Abælard.* adv. Hæres. c. XI.

les Fratricelles (1) en Occident, et en Orient les Pauliciens (2) et les Bogomiles (3).

19. Dans les âges suivants la présence réelle fut niée par Wicleff (4), ennemi déclaré de tout sacerdoce et de tout mystère, et par les Anabaptistes (5), qui, cherchant dans leur faux enthousiasme à établir sur les ruines des croyances dogmatiques une morale tout abstraite, ne voulaient reconnaître dans l'eucharistie que le symbole du dévouement mutuel des chrétiens les uns pour les autres. Le visionnaire Carlostadt (6) ne voulut y voir non plus qu'un simple signe; plus tard, dans une autre attaque contre le dogme de l'eucharistie, il se contenta, sans plus de façon, d'interpréter dans le sens des Cathares le τοῦτο des paroles de l'institution, et il en fut vivement réprimandé par Luther.

Mais ce fut surtout Zwingle qui s'efforça de réduire l'eucharistie à un simple signe. Il s'appuie principalement sur ces paroles de Jésus-Christ (Joan. vi, 64) : « La chair ne sert de rien »; et il soutient que le mot « est », dans la formule « ceci est mon corps », ne

(1) *Trithem.* Chronic. Hirsaug. ann. 1299.

(2) *Phot.* cont. Manich. I, 7.

(3) *Euthym.* Zigab. vict. de Messalian. anathem. XII. Panopl. P. II. Tit. XXIII. n. XV.

(4) Trial. IV. *Steph.* (Olmuc. Prior.) Medulla tritici. P. I. c. I (in *Pez.* Thes. anecd. T. IV).

(5) *Justus Menius.* Doctrine des Anabaptistes, art. IV. Journal des Anabaptistes de Munster (dans les Œuvres de Luther. Wittemberg. 1569. Part. II. p. 329).

(6) *Luther,* contre les prophètes célestes. Voy. OEuvres de Luther. Part. II. p. 33 sq. (Wittemberg. 1569).

peut avoir d'autre sens que «signifie (1)». Il dit encore que Jésus-Christ, étant dans le ciel à la droite de Dieu, ne saurait être sur la terre dans l'eucharistie (2); que la chair de Jésus-Christ ne pouvant devenir en nous autre chose que de la chair, l'eucharistie n'a aucun but (3), sur quoi Luther lui répond d'une manière sinon fort ingénieuse, au moins pleine de verve et de saillie (4). Personne, poursuit Zwingle, n'a jamais vu le miracle de la présence de Jésus-Christ (5). Enfin la doctrine de la présence réelle est contraire au témoignage des sens, et partant fausse (6); quant à l'idée d'une prétendue manducation spirituelle, c'est un non-sens et rien de plus (7).

A Zwingle se rattache Œcolampade, qui ne voit non plus dans l'eucharistie qu'un symbole par lequel on s'oblige à sacrifier pour le prochain, à l'exemple de Jésus-Christ, son corps et son sang, comme le

(1) *Zwingli.* ver. et fals. Relig. Cap. de Eucharist. T. III. p. 256 (ed. *Schuler.* et *Schulthess.*). Subsid. de Euch. ibid. p. 334 sq.

(2) Exeges. Euchar. Negot. ad M. Luther. (vol. III. p. 484).

(3) Réponse aux sept conclusions de Eggs (*Zwingli.* Œuvres allemandes, édit. *Schuler.* vol. II. p. 486 sq.).

(4) Il fait observer qu'on peut tout aussi bien raisonner ainsi : « En mangeant du pain, on devient du pain; en mangeant de l'andouille, on devient de l'andouille; en buvant du vin, on devient du vin. Ainsi il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les loups devinssent enfin brebis et pures brebis, à force de manger des brebis. » *Luther :* Que ces mots du Christ : « Ceci est mon corps » restent inébranlables.

(5) Exeges. Euch. Neg. ad Mart. Luth. p. 493.

(6) Subsid. de Euchar. vol. III. p. 348.

(7) Ver. et fals. Relig. cap. de Eucharist. (vol. III. p. 249).

baptême est un signe par lequel on s'engage à donner sa vie pour la foi que l'on professe (1). La confession *Tétrapolitaine* incline aussi vers la doctrine de Zwingle.

Calvin, lui, conçoit l'eucharistie comme une représentation du corps de Jésus-Christ, et aussi comme un moyen et une occasion de participer au vrai corps et au vrai sang de Jésus-Christ. Pendant que nous mangeons extérieurement l'eucharistie avec la bouche, nous recevons intérieurement d'une manière spirituelle, mais cependant réelle et véritable, quoique profondément mystérieuse et tout à fait incompréhensible, le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ (2). Cependant il n'y a que le juste et le fidèle qui puisse recevoir ainsi l'eucharistie (*Calvin.* Inst. IV, 17. n. 10. Comm. in I Cor. XI, 24).

(1) *Œcolamp.* Epl. ad Zwingl. (int. *Zwingl.* Epl. II. ann. 1525). Dans son livre *de Eucharistia,* il développe longuement ce point de vue, et cherche même à lui trouver un fondement dans la tradition.

(2) Interea fatemur nos vere uniri cum Domino Jesu Christo, adeo, ut sui ipsius corporis substantia nos vivificet, non quidem, quod huc se ipse conferat, aut quod immenso sit corpore, quo cœlum et terram impleat, sed quatenus ista nos cum ipso uniendi atque ex ipsius substantia vivificandi gratia et virtus diffusa est spiritu virtutis ipsius. *Conf. fid.* Eccll. Gallicar. nomine scripta ad Principp. Germaniæ. Spiritum autem sui virtute divinaque sua essentia non modo cœlum et terram implere fateor, sed etiam mirabiliter nos coagmentare sibi in unum corpus, ut caro illa, quamvis in cœlo maneat, nobis alimentum sit. De Sacr. defens. II. adv. Westphalum. Illud mihi est extra controversiam, veritatem hic cum suo signo conjunctam esse : hoc est, non minus vere

La doctrine de Calvin se trouve fidèlement reproduite dans la plupart des professions de foi réformées (1). C'est aussi à ce point de vue que se rattachent Bucer (2) et Bullinger (3).

nos, quantum ad vim spiritualem attinet, participes corporis Christi fieri, cum pane vescimur. Comm. in 1 Cor. XI, 24. Cum cœna cœlestis sit actio, minime absurdum est, Christum in cœlo manentem a nobis recipi. Cfr. Inst. IV, 17. n. 1. 10.

(1) *Conf. Helv. I.* art. XXI. Ergo accipiunt fideles, quod datur a ministro Domini, et edunt panem Domini ac bibunt de poculo Domini : intus interim opera Christi per Spiritum Sanctum percipiunt etiam carnem et sanguinem Domini, et pascuntur his in vitam æternam... Ea nobis communicantur spiritualiter, utique non corporali modo, sed spirituali per Spiritum Sanctum, qui videlicet ea, quæ per carnem et sanguinem Domini pro nobis in mortem tradita parata sunt, ipsam, inquam, remissionem peccatorum, liberationem et vitam æternam applicat, et confert nobis, ita ut Christus in nobis vivat, et nos in ipso vivamus, efficitque, ut ipsum quo talis fit cibus et potus spiritualis, id est vita nostra, vera fide percipiamus..... Ex quibus omnibus claret, nos per spiritualem cibum minime intelligere imaginarium nescio quem cibum, sed ipsum Domini corpus pro nobis traditum, quod tamen percipiatur a fidelibus non corporaliter, sed spiritualiter per fidem. — Cfr. *Conf. Helv. II.* art. XX. XXII. — *Conf. Helv. III.* c. VII. — *Conf. Gallic.* art. XXXVI. — *Conf. Belgic.* art. XXXV. — *Conf. Anglic.* art. XXVIII. — *Declar. Thorun.* art. VI. de Sac. cœn. — *Catech. Genev.* (in ll. symbol. Eccl. Reform. ed. *Augusti.* p. 526). — *Catech. Heidelberg.* qu. LXXVI. — *Consens. Tigur.*

(2) Gratulat. ad Eccl. Anglic. c. XIX. De Eucharist. n. 19. Epl. ad Petr. Mart. Definitio plenior Eucharist. (in *Bucer.* opp. p. 551). Axiomata. n. XLVIII sq.

(3) De institut. episcop. II, 6.

Selon Schwenkfeld, la vraie manducation de la Cène est purement intérieure et n'a lieu que par la foi; et elle ne dépend d'aucune chose extérieure (Epist. LXI). Le pain que l'on divise n'est autre chose qu'un symbole destiné à rappeler que le Christ a été brisé et immolé pour nous.

20. Luther, au contraire, maintint dans sa doctrine la présence réelle de Jésus-Christ dans la Cène, et combattit de toutes ses forces le sentiment de Calvin, de Zwingle et de Schwenkfeld, persuadé qu'il s'agissait là de la base du christianisme, et du principe de toute vie spirituelle supérieure. Les confessions de foi luthériennes reproduisirent d'abord fidèlement cette doctrine (1); mais les rédactions postérieures de la confession d'Augsbourg inclinent déjà visiblement vers la doctrine de Calvin, qui finit par y entrer de plus en plus, et bientôt par y obtenir une prédominance décidée (2).

Quant au point de vue rationaliste de Zwingle, il

(1) *Conf. Aug.* art. x. — *Apol.* art. IV. n. 54. — *Form. Concord.* P. I. art. VII. n. 1 sq. — *Solid. Declar.* c. VII. n 16 sq. — *Artic. Smalcald.* P. III. art. VI. — *Luther.* Cat. M. P. V. n. 8 sq.

(2) On y lisait originairement : De cœna Domini docent, quod corpus et sanguis Domini sub specie panis et vini vere adsint et distribuantur vescentibus in cœna Domini, et improbant secus docentes. Plus tard, depuis 1531, on retrancha les mots « sub specie panis et vini » (*Salig.* Hist. de la confess. d'Ausbourg. T. III. p. 171), et dans l'édition *variata* (1540) on dit seulement : De cœna Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in cœna Domini.

fut renouvelé par les Sociniens, qui ne reconnurent dans l'eucharistie qu'un rite absolument vide et nu, et qu'un simple signe commémoratif (1). Les Quakers n'y virent non plus qu'un simple signe, autrefois utile, maintenant superflu, de la participation des chrétiens au corps spirituel de Jésus-Christ (2).

21. Relativement à la manière dont Jésus-Christ est présent dans l'eucharistie, les anciens ne parlent jamais d'une coexistence du corps et du sang de Jésus-Christ avec le pain et le vin; mais ils enseignent que Jésus-Christ seul est présent et réel sous les apparences du pain et du vin, et ils reconnaissent le changement (3) de la substance du pain et du vin dans la substance de l'humanité du Christ.

La foi de l'Église sur ce point, au temps de saint Irénée, nous est clairement attestée, par ce que le saint docteur nous dit de Marcus et des Marcosiens, qui, dans la célébration de l'eucharistie, employaient la supercherie pour donner au vin la couleur du

(1) *F. Socin.* de cœn. Dom. in Bibl. FF. Pol. T. I. p. 735 sq. — *Catech. Racov.* qu. 333 sq. — *Vokel.* vera Relig. IV, 22.

(2) Figura aliquando in Ecclesia apostolica imbecillium causa celebrata, sed veluti umbra, ubi substantiam assecuti sumus, cessans et hodie christianis minime incumbens. *Barclay.* Apol. theol. ver. christian. Thes. XIII. § 6.

(3) Μεταβάλλειν. *Cyr.* Cat. XXII. n. 2. — *Theod. Mops.* in Matth. XXVI. — Μεταποιεῖν. *Greg. Nyss.* Or. cat. c. XXXVII. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. IV, 13. — Μεταρυθμίζειν. *Chrys.* de Prod. Jud. I, 6. II, 6. — Transfiguratio. *Ambros.* Fid. IV, 10. n. 124. — Transformatio. *Gelas.* Sacram. p. 514 (ed. *Muratori*). Missal. Franc. ibid. 668. Gothic. ibid. 535. — Μεταμόρφωσις, μεταστοιχείωσις, μετουσίωσις. Cfr. sur ces expressions *Scipio Maffei.* annot. ad S. *Chrys.* Epl. ad Cæsar. Monach. —

sang (1), et prétendaient que ce changement s'opérait par les paroles de l'invocation. Saint Irénée dit lui-même partout, que dans l'eucharistie les éléments sont, après la consécration, le corps et le sang de Jésus-Christ, et il ne dit nulle part que le corps et le sang de Jésus-Christ se trouvent ou persistent *dans*, *avec*, *sous* le pain et le vin. Saint Cyrille de Jérusalem dit, qu'après l'invocation de l'Esprit-Saint le pain n'est plus du pain, mais bien le corps de Jésus-Christ (Cat. XXI. n. 3). Comme à Cana, dit-il ailleurs, l'eau fut changée en vin, ainsi, dans l'eucharistie, le vin est changé au sang de Jésus-Christ (Cat. 22. n. 2). Saint Grégoire de Nysse enseigne également que la parole de Dieu opère dans l'eucharistie le changement du pain au corps de Jésus-Christ, selon que Jésus-Christ lui-même nous l'a positivement assuré, en disant du pain que c'était son corps (Or. cat. c. 37). Après la consécration, dit-il encore, le pain s'appelle et est en effet le corps de Jésus-Christ (de Bapt. Christi. T. III, 370. *Mor.*). Saint Ephrem croit aussi

Suic. (thes. Eccl.), *Mornay*, *Aubertin*, *Ernesti* (Antimuratori), remarquent que ces expressions ont aussi, dans les écrivains profanes et dans les Pères, un sens purement idéal, et ils en concluent qu'elles doivent toujours être prises dans ce sens; c'est là, évidemment, une conséquence inexacte.

(1) Ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα προςποιούμενος εὐχαριστεῖν, καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ· ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνῳ ποτηρίῳ, διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ, καὶ ὑπεριμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ τοῦ Μάγου τούτου κληϊζομένη χάρις. *Iren.* 1, 13. n. 2.

au changement de substance dans l'eucharistie, comme beaucoup de passages de ses écrits en font foi (1). Théodore de Mopsueste (2) et Théodore d'Héraclée (3) s'appuient sur les paroles de Jésus-Christ pour rejeter toute explication symbolique de l'eucharistie, et pour admettre la présence réelle et le changement des éléments au corps et au sang de Jésus-Christ.

« Ce n'est point l'homme, dit saint Chrysostome, qui fait que ce qui est offert sur l'autel devient le corps et le sang de Jésus-Christ; mais c'est Jésus-Christ lui-même, Jésus-Christ qui a été crucifié pour nous... Ceci est mon corps, dit-il. Cette parole transforme ce qui est offert (4). » Saint Ambroise s'exprime

(1) Voy. seulement Serm. I. de sanctif. et vivif. Christi Sacram. Un jésuite maronite a démontré (*Ephr.* T. II. p. 1 sq.), contre le théologien protestant *Kohl*, que saint Ephrem n'admet nullement la doctrine de l'impanation.

(2) Οὐχ εἶπε· τοῦτό ἐστι τὸ σύμβολον τοῦ σώματός μου, καὶ τοῦτο τοῦ αἵματός μου, ἀλλὰ τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, καὶ τὸ αἷμά μου, διδάσκων ἡμᾶς, μὴ πρὸς τὴν φύσιν ὁρᾷν τοῦ προκειμένου, ἀλλὰ διὰ τῆς γενομένης εὐχαριστίας εἰς σάρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι. In Matth. XXVI (in *Possin.* cat. PP.).

(3) Τοῦτό μου, φησὶν, ἐστὶ τὸ σῶμα, καὶ τοῦτο τὸ αἷμα, ἵνα μὴ νομίσῃς τύπον εἶναι τὰ τοιαῦτα, ἀλλ' ὅτι ὁ ἄρτος αὐτῷ ἐκείνου τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ τὸ αἷμά ἐστι μεταποιούμενον εἰς σάρκα καὶ αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἀῤῥήτῳ ἐνεργείᾳ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. In Matth. XXVI (*Possin.* cit.).

(4) De Prod. Jud. Hom. I. n. 6. Cfr. Hom. II. n. 6. Quant à la lettre ad Cæsarium Monachum, on n'en peut rien conclure contre la foi de saint Chrysostome relativement à la transsubstantiation, puisque cette lettre n'est point du saint docteur, comme l'ont établi *Maffei*, annot. in h. Epl., *Mont-*

de même : Par le mystère de la prière sacrée, dit-il, se fait le changement au corps et au sang de Jésus-Christ (de Fide IV, 10. n. 124); et ailleurs : La vertu de la bénédiction apparaît donc plus puissante que la nature, puisque la nature est transformée par la bénédiction (Myst. IX. n. 50); et encore : Avant la consécration le pain n'est que du pain; par la consécration le pain devient la chair de Jésus-Christ (IV, 4. n. 14). Si la parole du Christ est assez puissante pour créer, pour donner l'être à ce qui n'était pas, combien plus pourra-t-elle changer ce qui est en quelque autre chose (*ibid.* n. 15)! C'est le même langage dans saint Gaudence de Brescia (1) et dans les autres Pères.

22. Les Pères invoquent à l'appui de cette doctrine, les paroles si positives de Jésus-Christ (2) et sa toute-puissance (3), l'analogie du mystère de l'eucharistie avec ceux de la création (4) et de l'incarnation (5), les miracles rapportés dans l'Écriture, qui établissent le domaine absolu de Dieu sur la nature (6).

faucon (monit. in h. Epl. T. III. opp. S. Chrys.), *Stilting.* comm. de S. Joan. Chrys. § 82 (in *Boll.* Sept. T. IV).

(1) In Exod. tract. II. p. 243. ed. *Brix.*

(2) *Ambr.* Myst. c. IX. n. 54.

(3) *Ephrem.* Serm. I. de sanctif. et vivif. Christi Sacrament. — *Ambr.* Sacr. IV, 4. n. 16. 17. — *Chrys.* Cœn. et cruc. n. 3.

(4) *Ambr.* Sacr. IV, 4. n. 14. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. IV, 13.

(5) *Ambr.* Myst. c. IX. n. 53. Sacr. IV, 4. n. 17. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. IV, 13.

(6) *Ambr.* Myst. c. IX. n. 50. Sacr. IV, 4. n. 18.

Ils rappellent en particulier le miracle de Cana (1); ils citent aussi le phénomène mystérieux de l'assimilation, par lequel les aliments que nous prenons se transforment tous les jours en notre propre substance (2), phénomène auquel la nature humaine du Christ fut soumise comme la nôtre pendant le temps de sa vie terrestre (3). Toutes ces explications expriment aussi clairement qu'il est possible l'idée d'une véritable transsubstantiation.

23. On ne saurait d'ailleurs invoquer contre cette foi si expresse des anciens Pères, le passage où saint Irénée distingue dans l'eucharistie un double élément, un élément terrestre et un élément céleste (IV, 18. n. 5), l'élément terrestre dont parle le saint docteur n'étant autre chose que la matière de l'eucharistie telle qu'elle est en réalité avant la consécration, et telle qu'elle continue d'apparaître aux sens après la consécration. Il faut appliquer la même interprétation au passage où le faux Chrysostome parle de la nature du pain comme continuant d'exister dans l'eucharistie après que la vertu sanctifiante du Saint-Esprit et le ministère du prêtre en ont fait une autre substance; ces mots, la *nature* du pain, n'indiquant rien autre chose que les apparences sensibles du pain eucharistique (4). Il en est de même des ex-

(1) *Cyr.* Cat. XXII. n. 2. — *Aug.* Cons. Evang. III, 25.

(2) *Joan. Dam.* Orth. Fid. IV, 13.

(3) *Greg. Nyss.* Or. cat. c. XXXVII.

(4) Voici ce passage, dont le commencement n'existe que dans une traduction latine : Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus : divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab

pressions employées par Théodoret (1) et par le pape saint Gélase (2). Quant à saint Cyrille de Jérusalem (Cat. 22. n. 3) et à saint Grégoire de Nysse (Or. cat. c. xxxvii. et de Baptism. Christ.), s'ils comparent le changement de nature produit dans l'huile sainte par la bénédiction, avec la transformation des éléments eucharistiques opérée par la consécration, c'est seulement pour faire concevoir par le miracle, pris comme exemple, du changement de substance qui se produit dans l'eucharistie, cet autre miracle qui élève à un degré supérieur de vertu et d'énergie la matière sanctifiée pour la confirmation; ils n'ont d'autre intention que de démontrer en général, par ces applications, la puissance de la parole de Dieu. On ne peut nier, au contraire, que Facundus, évêque d'Her-

appellatione panis; dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi *natura panis in ipso permansit*, et non duo corpora, sed unum corpus Filii prædicamus; οὕτω καὶ ἐνταῦθα τῆς θείας ἐνιδρομένης τῷ σώματι φύσεως, ἕνα Υἱὸν, ἓν πρόσωπον τὸ συναμφότερον ἀπετέλεσαν. *Chrysost.* Epist. ad Cæsarium Monach. (cfr. monitum in *Montfauc.* ed. *Chrys.* T. iii. p. 739. édit. de 1835. p. 892).

(1) Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως. Μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος, καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι, καὶ ἁπτὰ, οἷα καὶ πρότερον ἦν. Dial. Ἀσύγχυτος. T. iv. p. 126.

(2) Hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus, ut sicut in hanc, scilicet in divinam, transeunt, Sancto Spiritu perficiente, substantiam, permanent tamen in suæ proprietate naturæ, sicut illud mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repræsentant. Adv. Nestor. et Eutych. Cfr. sur ce passage *Baron.* ad ann. 496. n. 8. — *Bellarmin.* Euch. ii, 27.

miane, qui abandonna, du reste, la communion de l'Église, en refusant de souscrire à la condamnation des trois chapitres, n'ait professé ouvertement l'erreur de l'impanation (Defens. trium capp. IX, 5).

24. Quant aux rituels et aux liturgies de l'antiquité, dans lesquels la foi de l'Église est exposée au point de vue pratique, on y retrouve partout la doctrine de la transsubstantiation (1).

Il faut remarquer encore que le principe, à la puissance duquel les anciens rapportent le miracle de la transsubstantiation, est tantôt la Trinité en général (2), tantôt le Saint-Esprit (3); c'est-à-dire qu'ils l'attribuent au même principe que le mystère de l'Incarnation.

25. Au moyen âge, la doctrine exprimée par le mot *transsubstantiation*, que la théologie adopte et emploie depuis le XIII[e] siècle (4), est généralement ad-

(1) *Greg. Naz.* Liturg. Alex. in *Renaudot.* Lit. Orient. T. I. p. 105. — *Gelas.* Sacr. p. 514 (ed. *Murator.*).

(2) *Cyr.* Cat. XIX, 7. — *Ambr.* Spir. S. III, 16. n. 112.

(3) *Cyr.* Cat. XXI. n. 3. XXIII. n. 7. — *Bas.* Sp. S. c. XXVII. *Const. Apl.* VIII, 12. — *Opt.* I. n. 1. — *Aug.* Trin. III, 4. n. 10 etc.

(4) *Hildebert.* Cum profero verba canonis et verbum transsubstantiationis. Sermo synod. VI. ad sacerdott. Cfr. Serm. V. in cœn. Dom. — *Stephan. de Balgejo* (*de Bauge*), Tract. de corpore Christi, où l'on trouve une prière dans laquelle on demande à Dieu : Ut cibus hominum fiat cibus angelorum, scilicet ut oblatio panis et vini transsubstantietur in corpus et sanguinem J. Ch. — *Conc. Later. IV.* Cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina. Can. 1.

mise et enseignée. On peut le voir dans Alcuin (1), dans Hincmar (2), dans Aymon (845) (3) qui déclare que c'est une folie d'avoir, à cet égard, même le moindre doute; dans Rathère de Vérone (950) (4), qui regarde comme inconvenant de chercher à pénétrer de quelle manière s'opère la transsubstantiation; dans Abailard (5) et dans les autres Scholastiques.

(1) Qui (panis) consecratur in corpus Christi. Epl. LXXV. ad FF. Lugd. Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur. Conf. fid. P. IV. c. III.

(2) Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabiliter Spiritus sanctificatione transfertur. De cavend. vitiis et virtutibus exercendis. c. XI.

(3) Substantiam ergo panis et vini, quæ super altare ponuntur, fieri corpus Christi et sanguinem per mysterium sacerdotis et gratiarum actionem Deo hoc operante divina gratia secreta potestate, nefandissimæ dementiæ est fidelibus mentibus dubitare. Tract. de corp. et sang. Dom. (*D'Achery* Spic. I. p. 42. ed. *de la Barre*).

(4) Quid de limi figura? Transfigurata est operantis sapientia, manet tamen substantia? Manet. Ita ergo et hic manente colore et sapore, eadem sapientia operante, veram carnem et sanguinem quod percipis esse crede, sicut e contra mutata specie hominis creatione, limi tamen substantiam manere non diffiteris. Sed cujus corporis sit ista rogas, importune forsan, ut sese vanitas habet humanæ curiositatis, et unde et a quo succisa, et si deleta ipsa, et panis forsitan invisibiliter sublatus, aut ipse panis in carnem mutatus. Et après avoir cité saint Matthieu (XXVI, 26): habes, cujus sit corporis caro ista et sanguis. Epl. VI. de corp. et sang. Dom.

(5) Panis ille ante consecrationem panis est et vinum similiter vinum. Post consecrationem vero et panis corpus Christi, et vinum sanguis. Sic igitur verum corpus Christi est. Epit. theol. Christ. c. XXIX.

Quant à Rupert de Deutz, il est difficile d'indiquer avec précision son véritable sentiment, parce qu'il s'exprime tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, tantôt conformément à la doctrine de la transsubstantiation (1), tantôt d'une manière qui ne semble pas exactement s'y rapporter (2). On ne peut nier cependant, qu'il ne soit plutôt favorable que contraire à la transsubstantiation, pour laquelle il se déclare explicitement dans sa lettre à Cunon de Cologne. Ratramne, non plus, ne s'exprime pas toujours à cet égard en termes parfaitement clairs et précis; toutefois il n'y a guère lieu de douter qu'il n'ait reconnu la doctrine de la transsubstantiation (3).

(1) Panis et vinum in verum corpus et sanguinem Domini transferuntur. Div. offic. II, 2. Cum igitur vino verbum crucis et passionis accedit, quæ ratio vetat, ut non idem sanguis, qui pro multis in remissionem peccatorum fusus est, debeat credi? An quia non colorem et saporem assumpsit sanguinis...? Nempe incorruptibile verbum jamque incorruptibilis et immortalis Christus sic vinum suum sanguinem effecit, ut rei visu et gustu nihil inferat corruptionis. In Joan. VI. Non percipiens ea, quæ sunt Dei, videlicet, quia nec panis nec vinum aliquid de exteriori specie mutavit, idcirco sapere non potes, nec vis, quod vere factum sit corpus et sanguis Domini. Ibid. Il emploie aussi le mot *conversio* (De glor. et hon. Fil. hom. l. X); et ailleurs, l'expression *species panis et vini*. Victor. Verbi Dei. XII, 12.

(2) Unus idemque Deus sursum est in carne, hic in pane. Div. offic. II, 2. Deifer panis. Ibid. Panem cum sua carne, vinum cum suo jungebat sanguine. Ibid. II, 9. Cfr. in Exod. l. II. c. X.

(3) Non enim putamus ullum fidelium dubitare, panem illum fuisse Christi corpus effectum, quod discipulis suis donans dicit : *Hoc est corpus meum*... panem et vinum in

Les Scholastiques enseignent unanimement une transformation de substance (1), et ils étendent le changement à *toute* la substance du pain et à *toute* la substance du vin. La plupart acceptent cette conséquence contenue dans la doctrine, qu'il y a donc dans l'eucharistie l'apparence du pain et du vin sans *substratum*, des accidents sans sujet; et ils font observer que rien en cela ne dépasse la puissance de Dieu (2); et si quelques-uns (3) ont recours pour expliquer ce prodige, à cette supposition que les formes sensibles n'existent que dans l'air, et ne sont qu'un phénomène que Dieu y produit par sa puissance, le plus grand nombre (4) regarde cette explication comme inadmissible.

Du reste, l'idée de la transsubstantiation implique, comme l'observent les Scholastiques, la formation du corps de Jésus-Christ, non pas par l'*annihilation* (5)

corporis et sanguinis conversa substantiam a credentibus sumenda. Tract. de corp. et sang. Dom.

(1) *Alex. Halens.* P. IV. qu. X. memb. V. art. IV. § I. — *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. IV. Sent. IV. dist. XI. qu. I. art. I. adv. Gent. IV, 63. Opusc. II, 8. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. I. art. I. qu. I. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XI. qu. III. — *Richard.* Sent. IV. dist. XI. qu. I.

(2) *Alex. Halens.* P. IV. qu. X. memb. VII. art. I. — *Thom.* P. III. qu. LXXVII. art. I. Sent. IV. dist. XII. qu. I. art. I. adv. Gent. IV, 63. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XII. P. I. art. I. qu. I. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XII. qu. I.

(3) *Abœl.* Epitom. c. XXIX. — *Alan.* (ab Ins.) Regul. theol. CVII. Explic.

(4) *Alex. Halens., Thom., Bonav., Scot.*

(5) *Alex. Halens.* P. IV. qu. X. memb. V. — *Thom.* P. III. qu. LXXVI. art. III. Sent. IV. dist. XI. qu. I. art. II. — *Bonav.*

mais par la *transformation* de la substance du pain. Ils enseignent aussi que la transsubstantiation s'opère, non pas successivement, mais instantanément (1); que, par la consécration du pain, le pain est changé au corps de Jésus-Christ, avec lequel le sang est uni inséparablement (2); que de même, par la consécration du vin, le vin est changé au sang de Jésus-Christ, dont le corps est aussi inséparable.

26. La doctrine de la transsubstantiation est professée dans l'Église Orientale, comme dans l'Église Romaine; on peut le voir dans Théophylacte (3), Euthymius (4), Samonas de Gaza (5) et les autres théologiens grecs (6). Il en est de même des Jacobites (7) et des Nestoriens (8), dont les liturgies expriment partout à cet égard la même foi que celle de l'Église Latine.

Sent. IV. dist. XI. P. I. art. I. qu. III. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XI. qu. IV.

(1) *Alex. Halens.* P. IV. qu. X. memb. V. art. IV. § 7. — *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. VII. Sent. IV. dist. XI. qu. I. art. II. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. I. art. I. qu. VI. — *Albert. M.* Sent. IV. dist. X. art. III.

(2) *Alex. Halens.* P. IV. qu. X. memb. V. art. IV. § 6. — *Thom.* P. III. qu. LXXV. art. IV. Sent. IV. dist. XI. qu. I. art. I. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. I. art. I. qu. IV.

(3) In Matth. XXVI. Marc. XVI. Joan. VI.

(4) Voy. comm. in Matth. XXVI, 28.

(5) Discept. cum Achmeth Saraceno. n. I-V (in *Galland.* T. XIV).

(6) Voy. *Schelstraten* Act. Orient. Eccl. adv. Lutheran. — *Arnauld.* Perpétuité. T. I. II. — *Renaudot.* ibid. T. IV. — Voy. aussi Défense de la Perpétuité.

(7) *Renaudot.* Perpétuité de la foi. T. IV. p. 141 sqq.

(8) *Renaudot.* Perpétuité. T. IV. 150 sq.

27. La transsubstantiation fut niée, au moyen âge, par Brunon d'Angers (1) et par Bérenger (2). Celui-ci essaya de propager sa doctrine, tout à la fois par ses écrits et par les disciples qu'il s'attachait à prix d'argent (3); mais il souleva contre lui l'opposition la plus vive (4) et la plus formidable, et, après avoir été plusieurs fois condamné par l'Église, il finit, à la suite de maintes tergiversations, par rétracter formellement et sincèrement son erreur (5). La transsubstantiation fut rejetée aussi par les Cathares (6). Jean de Paris l'attaqua vers le même temps, mais avec plus de ménagement; il prétendit qu'elle n'est pas un point *de foi*, mais une simple opinion, et il tenta d'y opposer, à titre aussi de pure opinion, une sorte d'impanation, en vertu de laquelle il y aurait entre le

(1) *Deodwin*. Epl. de corp. et sanguine Dom.

(2) *Gozechin*. (Scholastici). Epl. ad Valcherum. (in *Mabillon*).

(3) *Matth. Paris.* ad ann. 1087.

(4) *Hugo* (Lingon.) Tract. de corp. et sang. Chr. — *Durand.* (Abb. Troarn.) Tract. de corp. et sang. Chr. — *Adelman.* (Brix.) Epl. ad Bereng. — *Guitmund.* (AE. Aversan.) de corp. et sang. Chr. veritate in Euch. ll. 3. — *Deodwin.* (Leod.) de corp. et sang. Dom. contra Brunon. Andeg. Epp. et Bereng. Turon. — *Lanfranc.* (Cantuar.) de corp. et sang. Dom. — *Gottfrid.* (Abb. Vindoc.) Tract. de corp. et sang. Dom. — *Alger.* (Schol. Leod.) de corp. et sang. Dom. — *Alberic.* de corp. et sang. Dom. — *Hugo Metellus.* Epl. ad Gerland. (in *Mabill.* Anal. vet.). — *Wolphelm.* Epl. ad Meghinhard.

(5) *Mabillon* de multiplici Bereng. damnatione, fidei professione et relapsu, deque ejus pœnitentia. In *Mabill.* Anal. vet. p. 513 sq. et in *Mabill.* et *Ruinart.* Opuscull.

(6) *Bonacurs.* Manifestatio Hæresis Catharorum.

pain et le corps de Jésus-Christ une union hypostatique (1); cette doctrine fut condamnée et réduite à ne plus se produire (2).

Quant à Wicleff (3), il rejeta positivement le dogme de la transsubstantiation; Jean Hus et Jérôme de Prague le suivirent en ce point comme en beaucoup d'autres, bien que, soit par suite de leur inconstance accoutumée, soit par hypocrisie, ils l'aient depuis formellement reconnué (4).

Il faut compter encore au nombre des adversaires de la transsubstantiation, Luther (5) et ses adhérents, qui professèrent, du reste, différentes opinions sur la manière dont Jésus-Christ est présent dans le pain, ce qui détermina les auteurs de la formule de Concorde à déclarer que la présence de Jésus-Christ dans le pain ne doit point être entendue au sens d'une *union*

(1) *D'Argentré* Coll. judic. de nov. error. I, 264.

(2) *Wilhelm.* (Nangiac.) Chronic. contin. ann. 1304.

(3) Art. I. Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis manet in sacramento altaris.

(4) Ainsi Jean Hus se déclare pour la transsubstantiation dans Tract. de cœn. Dom. c. II (Hist. et monum. Joan. Huss. T. I. p. 485 sq.). Quant à Jérôme de Prague, voici ce que le Pogge raconte de lui (Epl. ad Aretin.) : Cum rogaretur quid sentiret de sacramento, inquit : *Antea panem, postea vero Christi corpus, et reliqua secundum fidem.* Tum quidam : Aiunt te dixisse, post consecrationem remanere panem. Tum ille : *Apud pistorem*, inquit, *panis* remanet. Et cependant il se déclara pour Wiclef (Cfr. Narrat. de hier. in Hist. et monum. Joan. Huss. T. II. p. 530), après s'être d'abord séparé de lui. Ibid. 526.

(5) *Luther.* capt. Babyl. fol. 277. T. II. ed. *Ienens.* Catechism. maj. p. 553. — *Artic. Smalcald.* P. III. art. VI. n. 5.

personnelle, comme celle qui unit en Jésus-Christ la nature humaine et la nature divine; qu'elle n'est point non plus une *impanation*, en sorte que Jésus-Christ soit contenu et comme renfermé dans le pain, ni une *consubstantiation*, ou mélange physique du corps de Jésus-Christ avec le pain et de son sang avec le vin; mais qu'il faut admettre une *unio sacramentalis* en vertu de laquelle le pain est un *medium*, par où, lorsque nous le mangeons, nous nous unissons Jésus-Christ d'une manière sacramentelle.

Calvin rejeta aussi la transubstantiation (1); mais il déclara que si l'on voulait maintenir le sens littéral, dont Luther se prévalait, il fallait admettre, au lieu de l'impanation ou de la companation, la transsubstantiation (2), et adorer Jésus-Christ dans l'eucharistie (3).

28. Les autres sacrements n'ont de réalité qu'au moment où ils sont administrés et reçus; mais l'eucharistie existe avant qu'on la reçoive, et la foi de l'antiquité lui reconnaît, hors de l'usage, la permanence pour caractère. Ainsi, dans les temps les plus anciens, nous voyons les chrétiens la recevoir pour l'emporter dans leurs maisons (4); on la porte en via-

(1) Instit. IV, 17. n. 14. — *Beza*. Epl. V.

(2) *Calvin*. de sacram. defens. II. adv. Westphal.

(3) De vera participatione Christi in cœna adv. Hesshusium, où il lui démontre en passant qu'il est... Voici le texte : Quisquis analogiam signi et rei signatæ non observat, animal est immundum, ungulam non findens. Qui panem asserit vere et proprie esse Christi corpus, analogiam signi et rei signatæ non servat. Ergo, qui panem, etc.

(4) *Tert.* Ux. II, 5. De Or. c. XIV. — *Cypr.* Laps. 381. (*Bal.*)

tique aux fidèles absents ou malades, aux confesseurs retenus dans les prisons (1), et aux pénitents (2); les solitaires la conservent dans le désert pour la communion quotidienne (3); elle est de même conservée dans l'église, comme l'atteste saint Chrysostome (4), dont le témoignage détruit cette assertion, plus d'une fois reproduite, que pendant les cinq premiers siècles on ne trouve pas d'exemple de la conservation de l'eucharistie dans les églises. La permanence de l'eucharistie est encore attestée par l'usage longtemps observé de donner aux enfants les parcelles eucharisti-

— *Bas.* Epl. XCIII. ad Cæsar. Patric. — *Greg. Naz.* Or. III. — *Ambr.* de obit. Satyr. Saint Augustin raconte comment une femme guérit, par le contact de la sainte Eucharistie, qu'elle avait dans sa maison, son fils attaqué d'une maladie des yeux (c. Julian. Op. imp. III, 164). Plus tard, nous voyons plusieurs conciles défendre, à cause des Priscillianistes, d'emporter chez soi l'eucharistie. *C. Cæsaraug.* (380). Eucharistiæ gratiam, si quis acceptam in Ecclesia non sumpserit, anathema sit in perpetuum. c. III. — *Conc. Tolet.* (400). Si quis acceptam a sacerdote eucharistiam non sumpserit, velut sacrilegus propellatur. — La même défense est renouvelée, *Carol. M.* Capitul. VII, 367. — Au XIIe siècle, nous voyons qu'on porte avec soi l'eucharistie dans les voyages. Voy. Laurent. (Dublin. Epp.) Vita (*Sur.* 14 Nov.)

(1) *Justin.* Apol. I. n. 65. — *Cypr.* Epl. ad Cornel. LIV. — *Conc. Nicæn.* c. XIII. — Photius veut que les femmes qui portent l'eucharistie aux fidèles, prisonniers des Sarrasins (les Diaconesses, car il y en avait encore à cette époque) (*Phot.* ad Amphil. qu. XLIII), soient irréprochables dans leur conduite (Respons. canonic. c. IV).

(2) Voy. *Conc. Nicæn.* can. XIII. — *Chrys.* Sacerd. VI, 4.

(3) *Basil. M.* Epl. XCIII. ad Cæsar. Patric.

(4) *Chrys.* Epl. ad Innocent. n. 3.

ques lorsqu'il en restait une grande quantité; on rencontre cet usage à Constantinople (1), et aussi dans les Gaules, où des conciles exigent que, dans ce cas, les enfants soient à jeun (2). On peut rappeler encore, à cette occasion, la messe dite des *présanctifiés* (3) qui se célèbre dans l'Église grecque, les jours de jeûne, pendant tout le carême (4), et dans l'Église latine, le vendredi saint.

Dans les âges suivants, la foi à la permanence de l'eucharistie se trouve clairement établie, principalement par les prescriptions relatives à la conservation de l'eucharistie dans les églises (5).

Les Réformateurs enseignèrent (6), contrairement à cette foi de tous les siècles chrétiens, que l'eucharistie n'existe point avant l'usage, qu'elle n'a de réalité que dans l'usage et par l'usage, et ils invoquèrent à

(1) *Evagr.* Hist. Eccl. IV, 36. Cet usage existait encore du temps de Nicéphore Calliste (Hist. Eccl. XVII, 25).

(2) *C. Matiscon. II.* (585) can. VI.

(3) *C. Laodic.* c. XLIX.

(4) *C. Trullan.* (691) c. LII.

(5) *Burchard.* (sæc. x). Ut omnis presbyter habeat pyxidem, aut vas tanto sacramento dignum, ubi corpus dominicum diligenter recondatur ad viaticum recedentibus a sæculo, quæ tantum sacra oblatio intincta esse debet in sanguine Christi... Semperque sit super altare obserata propter mures et nefarios homines et de septimo in septimum diem semper mutetur, id est, illa a presbytero sumatur, et alia, quæ eadem die consecrata est, in locum ejus subrogetur, ne forte diutius reservata mucida, quod absit, fiat. Decret. v, 9.

(6) *Luther.* Epl. ad Amsdorf. 2309 (ed. *de Wette*). — *Melancht.* l. II. Epl. XL. ad Joan. Matthes. — *Zwingli.* Epl. XXXVII. — *Bucer.* de Euchar. n. 22.

l'appui de leur sentiment l'analogie des autres sacrements. Il est évident qu'ils attaquaient par là le culte chrétien dans son vrai fondement et dans son centre visible, et qu'ils lui portaient en même temps le coup mortel, en attribuant ainsi au sujet qui reçoit l'eucharistie, la confection même du sacrement, et en réduisant à néant le pouvoir et les fonctions du ministre et du prêtre; c'était, du reste, ce qu'ils voulaient. Le concile de Trente se vit, en conséquence, dans la nécessité de confirmer, par une nouvelle sanction, l'antienne doctrine de la permanence (1).

29. Passons à un autre point de la doctrine relative à l'eucharistie. La tradition reconnaît que Jésus-Christ est *tout entier* et indivisiblement présent sous chacune des deux espèces, le témoignage de saint Paul (*Rom.* VI, 9) ne permettant pas d'admettre que l'âme de Jésus-Christ puisse être séparée de son corps, ni sa divinité de son humanité. Cette foi apparaît dès les premiers temps du christianisme dans l'usage établi de ne recevoir, en certaines occasions, l'eucharistie que sous l'espèce du pain, et de ne la donner aux enfants que sous l'espèce du vin. Les fidèles ne com-

(1) Sess. XIII. Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili eucharistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post; et in hostiis seu particulis consecratis, quæ post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini; anathema sit. Can. IV. Si quis dixerit, non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari, vel statim post consecrationem adstantibus necessarie distribuendam; aut non licere ut illa ad infirmos honorifice deferatur; anathema sit. Can. VII.

muniaient dans leurs maisons que sous l'espèce du pain; il en était de même pendant les voyages et lorsqu'on était retenu au lit par la maladie (1). Les martyrs et les confesseurs dans les prisons, ainsi que ceux qui ne pouvaient supporter l'usage du vin (2) ne recevaient non plus la communion que sous l'espèce du pain; et il est à remarquer que saint Léon (3) et saint Gélase (4) se virent dans le cas de prescrire à tous les fidèles la communion sous les deux espèces, pour démasquer ainsi les Manichéens cachés dans Rome, qui rejetaient le vin avec horréur le regardant comme une création du mauvais principe. On a une autre preuve de la croyance que Jésus-Christ se trouve tout entier sous chacune des deux espèces, dans la *messe des présanctifiés*, où l'on ne consacrait que sous l'espèce du pain; on n'admettait point, en effet, et l'on ne pouvait admettre que le vin contenu dans le calice se trouvât consacré par le simple mélange d'une parcelle de l'hostie avec le vin (5).

Sans nous arrêter à la singulière opinion de l'abbé Folmar (1175), qui prétendait qu'il n'y a dans l'eucharistie que la *chair* de Jésus-Christ, et non pas tout son corps (*d'Argentré* I, 110), nous pouvons

(1) Cfr. *Eus.* Hist. Eccl. VI, 4, l'histoire de Sérapion.

(2) Voy. *Hier.* Epl. ad Eustoch., où il parle des *Virgines abstemiæ*.

(3) Serm. XLI. c. III. — Cfr. *Cacciari.* Diss. de Manich. hist. II, 9. n. 9. (Opp. Leon. T. III.)

(4) Voy. can. XII. de consecr. dist. II. — Cfr. *Cacciari.* Diss. cit. II, II. n. 2.

(5) Voy. *Benedict. XIV.* de Festis I, 7. n. 153. — *Mabillon.* Mus. Ital. T. II. comm. ad Ord. Rom. § 12 sq.

dire que les théologiens du moyen âge enseignent unanimement que Jésus-Christ se trouve tout entier sous chacune des deux espèces; mais ils remarquent, comme nous l'avons déjà fait entendre, que l'espèce du pain ne contient directement et immédiatement, en vertu du sacrement et des paroles de la forme, que le corps de Jésus-Christ, son sang n'y étant que par concomitance : et de même, que l'espèce du vin ne contient que le sang, par la vertu de la consécration; mais que le corps, en étant inséparable, s'y trouve aussi, par voie de concomitance, présent avec le sang (1). Toutefois les Scholastiques s'attachent à expliquer comment les deux espèces n'étant point nécessaires à l'intégrité du sacrement au point de vue de son efficacité, le sont néanmoins au point de vue de sa parfaite signification, le sacrement offrant ainsi un symbole plus complet de la manière dont nous sommes nourris et sauvés par Jésus-Christ dans notre corps et dans notre âme, et la séparation des deux espèces représentant mieux d'ailleurs la mort de Jésus-Christ (2). Au reste, l'eucharistie était quelque-

(1) *Hildebert.* Cœn. Domini. Serm. v. — *Thom.* P. III. qu. LXXVI. art. II, etc.

(2) *Thom.* Part. III. qu. LXXVI. art. II. Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra : nam primo quidem hoc valet ad repræsentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus; unde et in forma consecrationis fit mentio de ejus effusione : secundo, hoc est conveniens usui hujus sacramenti, ut seorsum exhibeatur fidelibus corpus Christi in cibum, et sanguis in potum : tertio, quantum ad effectum, secundum quod supra dictum est (qu. LXXIV. art. I), quod corpus exhibetur pro sa-

fois donnée en viatique sous les deux espèces (1); on en trouve des exemples dans les historiens; mais il ne faut pas manquer d'observer que cette expression « le corps et le sang de Jésus-Christ », est quelquefois employée pour désigner l'une des deux espèces seulement (2).

30. Jean Hus avait enseigné que la communion sous les deux espèces est avantageuse (3); ses disciples soutinrent qu'elle est nécessaire; mais les catholiques démontrèrent contre eux (4) que la communion sous une seule espèce n'est ni illicite ni insuffisante, et ils exposèrent les motifs qui ont engagé l'Église à prescrire qu'elle ait lieu sous la seule espèce du pain (5). Les Réformateurs soutinrent aussi que l'usage du calice est nécessaire pour l'intégrité du sacrement, et en même temps plusieurs théologiens catholiques émi-

lute corporis, et sanguis pro salute animæ. — Cfr. etiam *Alex. Halens.* P. IV. qu. X. memb. IV. art. I. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. II. art. I. qu. II.

(1) Saint Benoît, par exemple, la reçut ainsi sous l'espèce du pain et sous l'espèce du vin. *Mabillon.* Ann. Ord. Bened. 543. n. 6.

(2) Voy. *Mabillon.* Ann. Ord. Ben. ann. 543. n. 6. — *Menard.* Not. ad Sacram. Greg. p. 392. — Cfr. *Gerson.* cont. Hær. de communion. laicor. sub utraque specie. Opp. T. I. p. 462. ed. *Du Pin.*

(3) *Huss.* Tract. de sanguine Christi sub specie vini sumendo.

(4) *Æn. Sylv.* dial. cont. Bohem. et Taborit. de sacra commun. sub una specie. — *Gerson.* cont. hæresin de communione laicorum sub utraque specie.

(5) *Gers.* in Conc. Const. Coll. Concil. T. XXVIII. p. 431. (Mansi.)

rent l'opinion qu'il serait convenable de rétablir cet usage (1); mais le concile de Trente confirma l'observance établie, et déclara que l'Église avait eu de justes raisons de l'introduire (2).

31. Les anciens docteurs (3) et ceux du moyen âge (4) reconnaissent également que Jésus-Christ est présent tout entier dans chaque partie, grande ou petite, des espèces eucharistiques, ce que des théologiens cités par saint Bonaventure (loc. cit.) expliquent par la comparaison de l'âme qui est présente tout entière dans toutes les parties du corps, et aussi par celle de l'image qui se trouve également reproduite dans toutes les parties d'un miroir; on retrouve du reste ces comparaisons dans les théologiens d'un âge plus récent (5). Jésus-Christ étant présent tout entier dans chaque partie des espèces sacramentelles, il s'ensuit nécessairement que les espèces seules peuvent être rompues et divisées, et que le corps de Jésus-Christ reste toujours indivisible; aussi ne saurait-on comprendre que le contraire ait pu être soutenu

(1) Par ex. *Cassander* consult. art. XXII. — *Wicel.* Via regia.

(2) Sess. XXI. Si quis dixerit, sanctam Ecclesiam non justis causis et rationibus adductam fuisse, ut laicos atque etiam clericos non conficientes sub panis solummodo specie communicaret, aut in eo errasse; anathema sit. Can. II.

(3) *Basil.* Epl. XCIII. ad Cæsar. Patric.

(4) *Alex. Halens.* P. IV. qu. X. memb. VII. art. III. § 5. — *Albert. M.* Sent. IV. dist. XII. art. II. — *Thom.* P. III. qu. LXXVI. art. III. Sent. IV. dist. X. qu. III. art. III. adv. Gent. IV, 67. — *Bonav.* Sent. IV. dist. X. P. II. qu. V.

(5) *Ruisbroch.* Specul. æstern. salutis. c. VIII. — *Gerson.* Serm. de Eucharist. in festo corp. Christi.

par quelques théologiens, comme Walter de Saint-Victor (1) et Abbaud (2).

32. Jésus-Christ tout entier étant présent dans l'eucharistie réellement, substantiellement et d'une manière permanente, il en résulte cette conséquence nécessaire qu'il y a convenance et devoir de l'y adorer. La foi et la pratique de l'Église sont à cet égard établies jusqu'à l'évidence par les témoignages de l'antiquité (3); et nous en avons pour le moyen âge, outre beaucoup d'autres preuves, un monument irrécusable dans l'institution de la fête du Saint-Sacrement (4). Les Réformateurs se sont élevés avec beaucoup de violence contre cette adoration de l'eucharistie; Calvin surtout la réprouve hautement et ne craint pas de la qualifier d'idolâtrie (5). Mais le con-

(1) Lib. cont. quatuor labyrinthos Franciæ, id est Abæl., Pet. Lomb., Pet. Pictav., Gislebert. Porret. l. III. c. XI.

(2) *Abbaud.* (Abb.) de fractione corporis Domini tract. (ap. *Mabillon.* Anal. vet. p. 52.)

(3) *Cyr.* Cat. XXIII. n. 21. — *Ambr.* de Sp. S. III, 11. n. 79. — *Aug.* in Ps. XLVIII.

(4) Cette fête fut établie par Urbain IV, à la sollicitation de la bienheureuse Julienne, religieuse du mont Cornillon, près de Liége, en 1264. Voy. vita Julian. II, 2 sq. (*Boll.* April. T. I). — Cfr. *Martene.* Ant. Eccl. disciplina. c. XXIX. — *Bened. XIV.* de Fest. I, 13. n. 1 sq.

(5) Quanquam enim panis in symbolum et pignus ejus, quam habemus cum Christo, communionis, nobis porrigitur, quia tamen signum est, non res ipsa, neque rem ipsam in se inclusam habet aut affixam, idolum ex eo faciunt, qui mentem suam in eum convertunt, Christum adoraturi. De Re sacramentaria. n. 26.

cile de Trente a, sur ce point encore, confirmé la foi et la pratique de l'antiquité chrétienne (1).

33. Disons maintenant de la matière de l'eucharistie, ce qu'il est nécessaire d'en savoir au point de vue dogmatique.

L'un des éléments employés dans l'eucharistie est le pain, et il faut entendre par là le pain de froment.

34. Il est indifférent, pour la substance du sacrement, que ce pain soit levé ou sans levain; et la question élevée à ce sujet n'a, si on la considère absolument et en elle-même, qu'une importance subordonnée et purement disciplinaire. Nous disons si on la considère absolument et en elle-même; car il est arrivé quelquefois que des sectes particulières ont attaché à ce point de discipline une signification dogmatique. Ainsi les Ébionites, partisans obstinés des observances de l'ancienne loi, ne voulaient, par respect pour le Mosaïsme, consacrer l'eucharistie qu'avec le pain sans levain (*Epiph.* Hær. xxx, n. 16); ainsi encore les Monophysites et quelques Arméniens ne consacraient qu'avec du pain sans levain, ceux-là pour exprimer leur croyance à une seule nature en Jésus-Christ, ceux-ci pour rendre sensible leur dogme de l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ. Du reste, les autres Armé-

(1) Sess. xiii. de Euchar. Si quis dixerit, in sancto eucharistiæ sacramento Christum, unigenitum Dei filium, non esse cultu latriæ, etiam externo, adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus, secundum laudabilem et universalem Ecclesiæ sanctæ ritum et consuetudinem, solemniter circumgestandum; vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras; anathema sit. Can. vi.

niens emploient aussi du pain sans levain dans la célébration de l'eucharistie (1), mais sans y attacher aucune intention dogmatique. Il en est de même de l'Église latine. L'Église grecque, au contraire, fait usage du pain fermenté.

On n'est point d'accord sur l'époque où l'usage du pain fermenté s'est introduit dans l'Église. Quelques savants (2) prétendent que le pain fermenté fut seul en usage jusqu'au x[e] siècle; d'autres (3), que l'Église latine a toujours employé, depuis le temps des apôtres, le pain non fermenté; d'autres enfin (4), que jusqu'au ix[e] siècle les Latins ont fait usage de l'un et de l'autre indifféremment, à l'exemple des apôtres qui ont dû se servir de tous les deux (5). Quoi qu'il en soit, on peut établir qu'on a fait autrefois usage du pain azyme, et cela même dans l'Église grecque; on le voit par le témoignage d'Origène, qui rapporte (in Matth. t. xii, n. 6) qu'on offrait quelquefois sur l'autel du pain fermenté, ce qui prouve que de son temps, à Alexandrie du moins et en Égypte, on n'employait ordinairement pour l'eucharistie que du pain sans levain; on en trouve encore la preuve dans

(1) *Nerses.* (*Claj.*) Epl. Pastor. p. 119. ed. *Cappelletti.*

(2) *Sirmond.* Diss. de azymo.

(3) *Sandini.* Diss. xi. in VV. PP. — *Cabassut.* notit. ecclesiastica. sæc. ii. diss. xii. — *Martene.* Antiq. Eccl. Ritus. 1, 3. art. vii. § 5 sq. — Et particulièrement *Mabillon.* diss. de azymo et fermentato.

(4) *Bona.* Reb. lit. 1, 23. — Voyez aussi *Graveson.* Hist. Eccl. Sæc. ix. colloq. iii. — *Juenin.* de Sacram. diss. iv. qu. ii. c. ii. art. iv. § 5.

(5) *Ciampini.* Diss. de azymo et fermentato.

saint Justin (dial. c. Tryph. XLI), qui signale comme étant une figure de l'eucharistie le pain sans levain, que la loi de Moyse prescrivait au lépreux d'offrir après sa guérison. Quant à la pratique des siècles suivants, on ne saurait la mettre en question après les témoignages si positifs d'Alcuin (Epist. LIX. ad FF. Lugd.), de Radbert (de corp. et sang. Dom. c. XX), de Raban (Inst. cleric. I, 31, 33), de saint Isidore de Séville (Eccl. offic. I, 18).

Il s'éleva depuis une vive controverse entre les théologiens de l'Église d'Occident et ceux de l'Église d'Orient, relativement à la légitimité de l'emploi du pain azyme que les Grecs proscrivaient; et cette différence d'opinion, regardée par eux comme capitale, fut, avec la doctrine de la procession du Saint-Esprit, le motif qu'ils alléguèrent pour rompre la communion de l'Église latine. L'emploi du pain sans levain eut un défenseur singulièrement actif dans Anselme de Havelberg, qui en fait ressortir les avantages à toutes sortes de points de vue (1). Les Scholastiques continuent de présenter, en faveur de l'usage des Latins, les mêmes preuves et les mêmes raisons.

35. L'autre élément de la matière eucharistique

(1) Cæterum nostrum azyma, tam in veteri quam in novo Testamento electum a Deo Patre et probatum et consecratum a Deo Filio sanctissima sui corporis consecratione, solidum est, sincerum est, ratum est, immaculatum est, incorruptum est, cavernosum non est, inflatum non est, molle non est, in micas minimas facile non solvitur, sed per omnem modum tractabile est, et ad consecrandum, et ad frangendum, et ad distribuendum cum omni cautela habilissimum. Dial. III, 18.

est le vin, le vin proprement dit, provenant de la vigne (1). Le froment et le vin sont, selon Macaire Magnès (Fragm. 1), comme la chair et le sang de la terre et sa plus pure substance; ils sont donc tout à fait appropriés à la nature et à la fin de l'eucharistie. Les Ébionites (2), les Encratites (3) et les Manichéens (4) refusèrent d'admettre sur ce point la tradition de l'Église.

L'usage du vin comme matière de l'Eucharistie se trouve confirmé par l'autorité de saint Cyprien, qui reproche à certains prêtres, comme une ignorance grossière de la tradition apostolique, de croire qu'ils peuvent consacrer l'eucharistie avec de l'eau seulement (Epist. LXIII); saint Augustin établit aussi cet usage dans son livre contre Fauste le Manichéen. Quelques prêtres d'Espagne s'étant avisés de substituer au vin, dans la consécration de l'eucharistie, du lait et des raisins, plusieurs synodes, le quatrième concile de Braga entre autres (674) (c. II), réprimèrent cet abus.

36. L'exemple de Jésus-Christ fit prescrire dès l'origine le mélange d'un peu d'eau avec le vin qui sert à la consécration (5). Ce mélange de l'eau avec

(1) *Alex. Halens.* P. IV. qu. X. memb. IV. art. I. § 3. — *Thom.* P. III. qu. LXXIV. art. IV. Sent. IV. dist. XI. qu. II. art. II. adv. Gent. IV, 68. Opusc. II, 61. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. II. art. II. qu. I.

(2) *Iren.* V, I. n. 3. — *Epiph.* Hær. XXX. n. 16.

(3) *Clem.* Pædag. II, 2. — *Timoth.* de recept. hæretic.

(4) *Aug.* adv. Faust. XX, 13.

(5) *Justin.* Apol. I, 66. — *Iren.* IV, 33. n. 2. V, 2. n. 3. — *Cyp.* Epl. LXIII. — *Const. Apl.* VIII, 12. — *Greg. Nyss.* in

le vin continue d'être ordonné dans les âges suivants; le moyen âge y voit, outre l'imitation de l'exemple donné par Jésus-Christ, un symbole de l'union de la divinité avec l'humanité (1) ou du Christ avec les fidèles (2), et une allusion au sang et à l'eau qui coulèrent sur la croix du côté de Jésus-Christ (3).

Les Arméniens paraissent avoir négligé cet usage du mélange de l'eau avec le vin dans la célébration de l'eucharistie; le concile *in Trullo* leur en fait déjà le reproche (Can. XXXII), et dans la suite la même accusation leur est encore plusieurs fois adressée (4). Ils allèguent à l'appui de l'inobservation de cet usage la tradition de leur Église et l'exemple de saint Grégoire l'Illuminateur (5). Plus tard nous les voyons, en 1342, dans un synode solennel, repousser comme entièrement fausse, entre autres accusations dirigées contre eux, celle de ne point observer ce rite admis dans toute l'Église. Il paraît toutefois qu'ils n'étaient point parvenus à se laver par là de tout soupçon,

Res. Chr. Or. I. — *Ambr.* Sacr. V, I. n. 4. — *C. Carthag. III.* c. XXIV.

(1) Cette idée se trouve exprimée dans la prière que le prêtre récite en versant l'eau dans le calice.

(2) *C. Bracc. IV.* c. II. — *Alcuin.* Epl. LXXV. ad FF. Lugd. — *Anselm.* (Havelberg.) dial. III, 20. — *Alex. Halens.* P. IV. qu. X. memb. IV. art. I. § 5. — *Thom.* P. III. qu. LXXIV. art. VII. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XI. P. II. art. I. qu. III.

(3) *Hincmar.* de vitiis cavend. et virtutibus exerc. c. XI.

(4) *Isaac.* Invectiv. adv. Arm. c. VI (in *Combef.* auct. Nov. T. II. p. 340). — *Theorian.* Disput. cum Neerset. General. Armen. (in *Mai.* coll. VI. p. 362).

(5) Voy. *Conc. Armen. Duin.* (719) can. VIII. — *Joan. Ozn.* orat. synod. p. 61. — *Niceph.* Hist. Eccl. XVIII, 54.

puisque le concile de Florence jugea utile d'insister, dans le décret qu'il leur adressa, sur la nécessité d'observer à cet égard la pratique commune (1); on vit clairement d'ailleurs, au temps du concile de Trente, combien ce soupçon était fondé, l'envoyé arménien près du concile ayant déclaré dans l'assemblée que les prêtres arméniens n'observaient point le rite prescrit par le concile de Florence (2).

Mais ce n'est pas seulement chez les Arméniens que ce rite a trouvé de l'opposition; on rencontre çà et là chez les Grecs une opposition toute pareille, comme on le voit par le témoignage d'Anselme de Havelberg, qui défendit la pratique de l'Église contre Néchites ou Nicétas, archevêque de Nicomédie (dial. III, 20) (3). Le concile de Trente a cru devoir confirmer cette pratique et en prescrire de nouveau l'observation.

37. Au nombre des sectes qui s'éloignèrent le plus de la doctrine et de la pratique de l'Église, relativement à la matière de l'eucharistie, on peut citer la secte montaniste des Artotyrites, qui employaient dans la célébration des saints mystères un mélange de pain et de fromage (4), parce qu'il est

(1) *Eugen.* decret. ad Armen. — Cfr. *Raynald.* ad ann. 1439. n. 15.

(2) *Raynald.* ad ann. 1564. n. 51.

(3) L'éditeur de saint Jean Damascène, se référant aux liturgies, dit qu'il ne faut pas s'en rapporter, sur ce sujet, aux assertions d'Anselme de Havelberg. T. I. p. 269. not. I.

(4) *Epiph.* Ἀρτοτυρίτας αὐτοὺς καλοῦσιν, ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιτιθέντας ἄρτον καὶ τυρὸν, καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια. Hær. XLIX. — *Aug.* Offerunt enim panem et

dit dans l'Écriture que les premiers hommes avaient offert à Dieu les fruits de la terre et les produits de leurs brebis. Une autre secte montaniste, celle des Pépusiens, joignait à une erreur du même genre un crime horrible, ces sectaires ayant coutume, dans la préparation du pain destiné aux saints mystères, de mêler avec la farine du sang de jeunes enfants (*Aug.* de Hæres. XXVII). Saint Augustin rapporte la même chose des Cataphrygiens dont les Pépusiens n'étaient, du reste, qu'une branche particulière (de Hæres. XXVI, t. VIII. 44. A). Mais c'est chez les Manichéens (1) que se trouve à cet égard le comble de l'horreur et de l'abomination. Les Nestoriens altérèrent aussi l'un des éléments de l'eucharistie, mais d'une manière moins grave, en mêlant de l'huile avec la farine dans la préparation du pain destiné au saint sacrifice (2). Quant aux Réformateurs, on trouve chez eux à tout le moins une grande indifférence pour ce qui concerne la matière de l'eucharistie, puisque, d'après Théodore de Bèze, toute espèce de pain, de quelque substance qu'elle provienne, est bonne et convenable pour la Cène; le vin n'y est nullement nécessaire, selon le même réformateur, que suivent en ce point Calvin et Mélanchthon. Plusieurs théologiens suédois, l'évêque de Westera, entre autres, ont aussi prétendu

caseum, dicentes a primis hominibus oblationes de fructibus terræ et ovium fuisse celebratas. Hos Pepuzianis jungit Epiphanius. Hær. XXVIII. — *Timoth.* Γάλακτι γὰρ φυρῶντας ζυμὴν τοῖς οἰκείοις μύσταις ὀρέγουσιν. De Recept. hæretic. art. Ἀρτοτυρ.

(1) *Aug.* de Hæres. XXVIII.

(2) *Conc. Bagdad.* (Nest. 900) c. IV. V.

qu'on peut dans la célébration de l'eucharistie ne point employer le vin, ou bien y substituer de l'hydromel, du lait ou de la bière.

38. La forme de l'eucharistie consiste, selon la tradition établie dès l'origine (1), dans ces paroles de Jésus-Christ que le prêtre doit prononcer quand il célèbre les saints mystères, « Ceci est mon corps; ceci est le calice de mon sang. »

39. Cependant on a toujours attaché beaucoup d'importance à l'invocation solennelle (ἐπικλήσις) de l'Esprit Saint qui accompagne les paroles de la forme (2). Saint Jean Damascène enseigne qu'il est nécessaire de joindre cette invocation aux paroles de Jésus-Christ (Orth. fid. IV, 13). Les Scholastiques, au contraire, s'en tiennent aux paroles de Jésus-Christ, sans exiger d'autre condition (3). Au con-

(1) *Justin*. Apol. I, 66. — *Tert*. Marc. IV, 40. — *Greg. Naz*. or. III. de Pasch. — *Ambr*. de Bened. patriarch. c. IV. Myst. c. IX. Sacram. IV, 4. n. 14. 15. 5. n. 21-23. — *Chrys*. de Prodit. Jud. Hom. I. n. 6.

(2) *Iren*. IV, 18. n. 5. — *Chrys*. Sacerd. III, 4. VI, 4. In Heb. Hom. XIV. n. 1. — *Fulgent*. ad Monim. II, 6. Lit. S. Basil. in *Renaud*. Litt. Or. I, 16. Lit. S. Greg. Naz. ibid. p. 31. Lit. S. Chrys. (in *Goar*. Euchol.). Lit. Armen. (ed. *Avedichian*. p. 82). Lit. Gothic. Les liturgies des diverses sectes séparées de l'Église, attachent aussi beaucoup d'importance à l'invocation (*Renaudot*. Perpétuité. IV. p. 175).

(3) *Alex. Halens*. P. IV. qu. X. memb. IV. art. II. § 1. — *Thom*. P. III. qu. LXXVIII. art. II. Sent. IV. dist. VIII. qu. II. art. III. — *Bonav*. Sent. IV. dist. VIII. P. II. art. I. qu. I. — *Duns Scot*. Sent. IV. dist. VIII. qu. II. — *Richard*. Sent. IV. dist. VIII. art. III. qu. I. — *Durand*. Sent. IV. dist. VIII. qu. II.

cile de Florence, les Grecs déclarèrent qu'ils reconnaissaient, conformément au sentiment des Latins, la nécessité des paroles de Jésus-Christ (1); mais qu'ils regardaient comme également nécessaires les paroles de l'invocation. C'est aussi dans les paroles de Jésus-Christ que Gabriel de Philadelphie fait consister la forme de l'eucharistie (2); et on voit que telle est la foi de l'Église grecque, au moins dans les derniers temps, par la décision, entre autres, du concile de Constantinople de l'an 1672. Un jésuite maronite a essayé de démontrer, dans un traité spécial (3), contrairement au sentiment de Lebrun et de Renaudot, que l'Église syrienne s'accorde tout à fait en ce point avec l'Église latine, et qu'elle regarde les paroles de l'institution comme étant la forme vraie et réelle du sacrement. Mais il est constant que plusieurs fractions de l'Église syrienne, que les Jacobites, par exemple, se sont toujours prononcés et se prononcent encore pour l'invocation ; on en a la preuve dans leurs liturgies que leurs copistes ont plus d'une fois mutilées de manière à en retrancher les paroles de Jésus-Christ (4).

40. L'idée que les anciens docteurs ont eue de l'eucharistie, explique la merveilleuse efficacité qu'il

(1) Voy. *Renaudot.* Perpétuité. IV. p. 176, où il établit, contre Turrecremata, Bessarion et Arcudius, que les Grecs étaient entièrement irréprochables sur ce point, et qu'il n'y avait entre eux et les Latins aucune différence essentielle.

(2) *Gabriel.* de Eucharist. c. VI (in *Schelstraten.* Acta Orient. Eccl. adv. Luther. P. I. p. 310).

(3) In Ephrem. T. II. ed. græc. p. 25 sq.

(4) Cfr. *Asseman.* Bibl. Orient. II. p. 194 sq.

lui attribuent. Elle a pour effet d'effacer le péché (1); de sanctifier (2), de nourrir (3), de fortifier (4), de vivifier (5) l'âme; d'être pour le corps lui-même un principe de force, de vie et d'immortalité (6); d'unir l'homme avec Dieu (7) et de le rendre participant de la divinité (8); de faire de tous les hommes un

(1) *Ephr.* de Sacerdot. — *Ambr.* de Bened. patriarch. c. IX. In Ps. CXVIII. expos. Serm. VIII. n. 48. Sacram. IV, 6. n. 28. V, 3. n. 17. — *Conc. Trull.* c. XXVIII.

(2) *Cyp.* Epl. LXIII. ad Cæcil. — *Cyr.* Cat. XXII. n. 6. — *Chrys.* in Joan. Hom. XLVI. n. 3. — *Cyr. Alex.* Ador. Spir. et verit. l. III.

(3) *Justin.* Apol. I, 65. — *Chrys.* in Joan. Hom. XLVI. n. 3. — *Cyr.* in Genes. Glaphyr. l. II.

(4) *Cyp.* Epl. LIV. ad Cornel. — *Mac. Magn.* fragm. n. I. — *Chrys.* in Joan. XLVI. n. 3. — *Ambr.* in Luc. l. VIII. n. 51. Myst. IX. n. 55. — *Pet. Chrys.* Or. II. de orat. dominica (in *D'Achery* Spicil. T. I. ed. *de la Barre*). Cfr. or. III. IV. (Ibid.) — *Joan. Dam.* Orth. Fid. IV, 13, etc.

(5) *Cyr. Alex.* in Joan. IV, 36. — *Ambr.* in Ps. XLIII. En. n. 36. In Luc. l. X. n. 49. — *C. Trull.* c. LI.

(6) *Ign.* Eph. n. XX. — *Justin.* Apol. I, 66. — *Iren.* IV, 18. n. 4. 5. V, 2. n. 3. — *Clem.* Pæd. II, 2. — *Tert.* Resurr. carn. c. VIII. — *Greg. Nyss.* Or. cat. c. XXXVII. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. IV, 13. — *Phot.* ad Amphil. qu. LXXIII. n. 2. — *Hildebert.* in Cœn. Dom. Serm. V.

(7) *Firmic. Matern.* Alius est cibus, qui salutem largitur et vitam; alius est cibus, qui hominem summe Deo et commendat et reddit; alius est cibus, qui languentes relevat, errantes revocat, lapsos erigit, qui morientibus æternæ immortalitatis largitur insignia. Christi panem, Christi poculum quære, etc. De err. profan. Relig. c. XIX. — *Cyr.* in Joan. XVII, 19.

(8) *C. Trullan.* dans le λόγος προςφωνητικός. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. IV, 13. Μετάληψις δὲ λέγεται· δι' αὐτῆς γὰρ, τῆς

seul homme en Jésus-Christ (1). De là, dans les premiers siècles de l'Église, l'usage de donner l'eucharistie aux enfants (2), et aussi l'abus qui s'est quelquefois rencontré de la donner aux morts (3).

41. Du reste, si quelques savants (4) prétendent que plusieurs des anciens Pères, saint Augustin entre autres et saint Innocent Ier, regardent la réception de l'eucharistie comme absolument nécessaire, en sorte que ceux qui ne l'auraient point reçue ne sauraient être admis dans le royaume des cieux, d'autres (5) ont démontré que les expressions employées par ces Pères, ne doivent point être prises dans une si grande rigueur. Au moyen âge, la communion n'est point regardée non plus comme indispensable

Ἰησοῦ θεότητος μεταλαμβάνομεν. Κοινωνία δὲ λέγεταί τε καί ἐστιν ἀληθῶς, διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ Χριστῷ, καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ τῆς θεότητός· κοινωνεῖν δὲ, καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς. Ἐπεὶ γὰρ ἐξ ἑνὸς ἄρτου μεταλαμβάνομεν, οἱ πάντες ἓν σῶμα Χριστοῦ, καὶ ἓν αἷμα, καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα, σύσσωμοι Χριστοῦ χρηματίζοντες. T. I. p. 273. B. — *Maxim.* Mystag. c. XXI. XXIV.

(1) *Chrys.* in Joan. Hom. XLVI. n. 3.

(2) *Cyp.* de Laps. 381 (*Bal.*) Testim. III, 25. — *Const. Apl.* VIII, 13. — *Aug.* Epl. XCIII. ad Bonifac. Serm. CLXXIV. n. 6. — *Innoc. I.* Epl. XXX. ad PP. C. Milev. n. 5. — *Dion.* Hier. Eccl. c. VII. § 11.

(3) Voy. *C. Carthag. III.* c. VI. — *C. Carthag. VI.* c. LXXXIII. — *C. Trull.* c. LXXXIII. — *C. Antissid.* c. XII. — *Bonif.* (Mog.) Statut. c. XX (in *D'Achery* I. p. 508. ed. *de la Barre*). — Cfr. *Martene.* Ant. Eccl. Rit. III, 12. n. 10.

(4) *Bingham.* Origg. Eccles. XV, 4. § 7. — *Zorn.* Hist. Euchar. infant. Berol. 1736.

(5) *Nat. Alex.* Hist. Eccl. Saec. V. c. IV. art. III. § 10. — *Noris.* Vindic. August. § 4.

au salut, bien que l'usage de donner l'eucharistie aux enfants continue quelque temps encore d'être en vigueur (1); le baptême seul est absolument nécessaire, et il suffit au salut, parce qu'il rend le baptisé parcipant du corps et du sang du Seigneur, en le faisant membre du corps même de Jésus-Christ (2).

Saint Thomas regarde l'eucharistie comme le plus élevé en dignité de tous les sacrements (3). Il en donne pour raison : 1° qu'elle contient et qu'elle est en quelque sorte Jésus-Christ lui-même dans sa réalité substantielle; 2° que tous les sacrements se rapportent à l'eucharistie comme à leur fin, plusieurs d'entre eux, le baptême, la confirmation, la pénitence et l'extrême-onction ayant pour destination spéciale de disposer ou de donner droit à la recevoir; un autre, l'ordination, donnant le pouvoir de la consacrer; un autre enfin, le mariage, s'y rapportant encore à un point de vue symbolique; 3° que les autres sacrements ont dans l'eucharistie leur achèvement et leur consommation; on la donne, en effet, avec l'ordina-

(1) *Hugo a S. Victor.* de Sacram. 1, 10. — *Radulf. Ardens.* Serm. in die Paschat.

(2) Nulli est aliquatenus ambigendum, unumquemque fidelium corporis et sanguinis dominici tunc esse participem, cum in baptismate membrum efficitur corporis Christi, nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etsi antequam panem illum comedat, calicemque bibat, de hoc sæculo migraverit; in unitate corporis Christi constitutus, sacramenti quoque illius participatione ac beneficio non privatur, cum in se hoc, quod illud sacramentum significat, invenitur habere. Sententiæ (in *D'Achery* Spicil. T. 1. p. 443. ed. *de la Barre*).

(3) *Thom.* P. III. qu. LXV. art. III.

tion, et les autres sacrements des vivants; on la donne même aux adultes nouvellement baptisés.

§ 2. — L'Eucharistie comme sacrifice.

SOMMAIRE.

42. L'eucharistie considérée comme sacrifice.—43. Témoignages des Pères. — 44. Autorité des conciles. — 45. Preuves alléguées par les Pères. — 46. Doctrine des âges suivants et des Églises orientales.—47. Le sacrifice de l'eucharistie est le même que celui de la croix. — 48. Usage de l'offrir à Dieu pour les morts. — 49. Usage de l'offrir à Dieu pour l'honorer dans ses saints. — 50. Du ministre de l'eucharistie, comme sacrifice. — 51. Adversaires du sacrifice de l'eucharistie. — 52. Doctrine du concile de Trente. — 53. De la discipline du secret.

42. La doctrine de l'eucharistie, considérée comme sacrifice, est de la plus haute importance (1).

43. Il en est fait mention à ce point de vue en termes assez clairs dans saint Clément de Rome (1 Cor. n. XL. XLV), dans saint Ignace (Eph. n. v. Magn. n. VII. Phil. IV), et dans saint Justin (Tryph. XLI et CXVII), qui signale le sacrifice eucharistique comme étant l'accomplissement de la prédiction de Malachie (1, 10) relative au sacrifice nouveau, universel et agréable à Dieu.

(1) Προσφορά. *Const. Apl.* VIII, 15. — Θυσία. *Bas.* Epl. XCIII. — *Chrys.* Prod. Jud. Hom. II. n. 6. — Ἱερουργία. *Eus.* Hist. Eccl. v, 3. x, 3. — Λειτουργία. *Bas.* in Ps. CXIV. n. 1. — Oblatio. *Tert.* Ux. II, 4. — Sacrificium dominicum. *Cyp.* Epl. LXIII. — Dominicum. *Aug.* Brev. coll. Carth. dies. III. — *Cyp.* Epl. LXIII. — Agenda. *C. Carth. II.* c. IX. — Cfr. agere. *Aug.* Epl. CXVIII. — Missa. *Ambr.* Epl. ad Marcellinam. — *Aug.* Serm. XCI. — *Leo.* Epl. ad Dioscor. Alex. — Sur l'origine du mot *missa*, voy. *Bona.* Rer. Lit. I, 1. — *Bened. XIV.* sacrif. Miss. II, 1. — *Nat. Alex.* Hist. Eccl. Sæc. XIII. XIV. diss. XIII. n. 42. — Les Syriens emploient les expressions דבחתא, קרבנא. *Assem.* Bibl. Orient. T. II. p. 178.

Saint Irénée, après avoir rapporté l'institution de l'eucharistie, ajoute cette remarque : « Et ainsi Jésus-Christ a établi le sacrifice nouveau de la nouvelle alliance, que l'Église offre à Dieu par tout le monde, selon l'enseignement transmis par les apôtres » (IV, 17 n. 5); et le saint docteur montre aussi comment, par là, se trouve accompli l'oracle de Malachie. « Mais il n'y a, dit-il plus loin, que l'Église qui puisse offrir ce sacrifice dans toute sa pureté, en présentant au Créateur, avec des actions de grâces, les prémices de ses propres créatures. Les Juifs ne le pourraient, avec leurs mains pleines de sang; car ils ont repoussé le Verbe, qui est offert comme victime dans ce sacrifice » (*ibid.* 18. n. 4). Quant aux hérétiques, qui regardent le monde matériel comme n'ayant avec Dieu aucun rapport, et comme étant mauvais et l'œuvre du mauvais principe, « qu'ils renoncent donc, ajoute-t-il, à leurs vaines pensées, ou qu'ils s'abstiennent d'offrir le sacrifice » (*ibid.* n. 5). Puis il fait voir comment la doctrine catholique sur le monde et sur le créateur du monde s'accorde et se lie intimement avec la doctrine de l'eucharistie et avec la pratique du sacrifice.

Tertullien mentionne souvent, et en termes fort clairs, la célébration de l'eucharistie comme sacrifice; il parle de la communion comme d'une participation au sacrifice (1); il nomme souvent les prêtres (*sacerdotes*) (2), dont le nom et l'idée impliquent

(1) De Orat. c. XIV. Cult. fœm. c. XI. Ad Uxor. II, 8. Scap. XI.

(2) Apud nos plenius atque instructius præscribitur, unius

l'idée et le nom du sacrifice. Saint Hippolyte parle du sacrifice pur et non sanglant, qui est offert dans l'Église (1) selon la prescription de Jésus-Christ.

Quant à Origène, s'il répond à Celse, qui reprochait aux chrétiens de ne point approcher des autels, que le cœur de chaque chrétien est un autel sur lequel il offre à Dieu la prière d'une conscience pure (Cels. VIII, 17); si, au reproche que les chrétiens n'ont pas de temple, il répond qu'ils sont eux-mêmes des temples vivants (Cels. VIII, 19); il sait fort bien, d'un autre côté, et il répète plus d'une fois, qu'il y a dans les églises chrétiennes des autels (in Jos. Hom. X. n, 13), des prêtres (in Lev. Hom. V. n. 4), et un sacrifice, tout à la fois commémoratoire et propitiatoire, c'est-à-dire l'eucharistie (in Lev. Hom. XIII. n, 3).

Selon saint Cyprien, le corps et le sang de Jésus-Christ sont, dans l'eucharistie, offerts à Dieu, comme Jésus-Christ les offrit lui-même à son Père quand il institua l'eucharistie, et comme il prescrivit à l'Église de le faire à son exemple; il est donc nécessaire de se conformer exactement à l'exemple de Jésus-Christ et d'employer les éléments qu'il employa lui-

matrimonii esse oportere (*Tit.* I, 6) qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. Exhortat. cast. c. VII. Cfr. c. XI. Non permittitur mulieri in Ecclesia loqui (I *Cor.* XIV, 34; I *Tim.* II, 12), sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem vindicare. Virgin. vel. c. IX.

(1) Μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτοῦ (Χριστοῦ) ἡμεῖς προςενεγκόντες κατὰ τὴν διάταξιν αὐτοῦ θυσίαν καθαρὰν καὶ ἀναίμακτον προεχειρισάμεθα ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους, καὶ διακόνους ἑπτὰ τὸν ἀριθμόν. De Charism. c. XXVI. *Gall.* T. II. p. 512.

même, c'est-à-dire le pain et le vin (Epist. LXIII, ad Cæcil.). Le même Père appelle ceux qui se séparent de l'Église, des ennemis de l'autel, révoltés contre le sacrifice de Jésus-Christ, qui osent élever un autre autel, et profaner par un faux sacrifice la vérité du sacrifice de Notre-Seigneur (de Unit. p. 403. *Baluz.*).

Eusèbe trouve dans le psaume XXIII (5, sq.), une désignation de l'hostie sainte, non sanglante et agréable à Dieu, que nous avons appris du suprême grand prêtre, à offrir à Dieu en tout temps (Dem. Ev, I, 10). Ailleurs il expose comment, à l'exemple de Melchisédech, Jésus-Christ lui-même a offert, et après lui tous les prêtres offrent en tout lieu, conformément aux règles établies par l'Église, le sacrifice spirituel, accomplissant avec le pain et le vin les mystères de son corps et de son sang (Dem. Ev. v. 3). Dans le récit qu'il nous a laissé de la consécration de l'église de Jérusalem, il rapporte des évêques et des prêtres présents à la cérémonie que, tandis que les uns célébraient la fête en prononçant des discours religieux, les autres, offrant à Dieu le sacrifice non sanglant, le priaient pour l'Église et pour le salut de l'empereur, et lui demandaient qu'il accordât à tous la paix et la concorde (Vit. Constant. IV, 45). Eusèbe s'exprime de la même manière en d'autres endroits encore (1).

(1) Διὸ καὶ καθ' ἑκάστην ἑβδομάδα τὴν τοῦ Πάσχα τοῦ ἡμετέρου ἑορτὴν, κατὰ τὴν σωτήριον καὶ κυριακὴν ἡμέραν, ἐπιτελοῦμεν, τοῦ ἀληθίνου προβάτου, δι' οὗ ἐλουθρώθημεν, τὰ μυστήρια ἀναπληροῦντες. De Paschat. fragm. (*Mai.* I, 253). Γίνεται δὲ ὁ ἀλαλαγμὸς δι' εὐχῶν, γίνεται καὶ διὰ θεολογίας, γίνεται δὲ καὶ δι'

Saint Cyrille de Jérusalem dit en peu de mots et sans périphrase oratoire : « Nous offrons Jésus-Christ immolé pour nos péchés » (Cat. xxiii. n. 10).

Et nous voyons toute une longue suite d'anciens docteurs de l'Église et d'ecrivains ecclésiastiques reconnaître ainsi expressément que la nouvelle alliance a aussi son sacrifice, et que ce sacrifice est l'eucharistie; contentons-nous de rappeler saint Ephrem (1), saint Basile le Grand (2), saint Grégoire de Nazianze (Epist. xix. ccxi.), saint Grégoire de Nysse (3), Didyme d'Alexandrie (Trin. 1, 25), saint Chrysostome (4), saint Ambroise (5), saint Jérôme (6), saint

ὑγιοῦς καὶ τετρανωμένης γνώσεως, γίνεται καὶ διὰ τῆς πνευματικῆς ἱερουργίας, ἣν ἐν ταῖς εὐχαριστίαις κατὰ τὰ μυστήρια τῆς καινῆς Διαθήκης καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐπιτελοῦμεν, ὁπηνίκα τῆς θυσίας τοῦ ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ τὴν ἀνάμνησιν ποιούμενοι, τὴν προφητείαν πληροῦμεν τὴν φάσκουσαν, κ. τ. λ. (Ps. xxvi, 6). In Ps. lxv, 3.

(1) Serm. de sanct. Sacr. p. 608. 609. T. iii. ed. Græc.

(2) In S. Gordium Mart. n. 2. Epl. xciii.

(3) In resurr. Christ. or. 1 (Tom. iii. *Morel.* p. 389). Or. cat. c. xviii.

(4) De Anathem. n. 4. In S. Philogon. Hom. n. 4. In Nativ. Jes. Chr. Hom. n. 7. In Hebr. Hom. xvii. n. 3. In 1 Cor. Hom. xxiv. n. 4. De Sacerd. iii, 4. Adv. Judd. v. n. 12. vi, 4. vii. n. 2.

(5) In Luc. l. 1. n. 28. De offic. minist. 1, 28. n. 248.

(6) Sic docuit (Christus) apostolos suos, ut quotidie in corporis ejus sacrificio credentes audeant loqui : Pater noster, etc. Adv. Pelagg. dial. l. iii. n. 15. p. 543. T. iv. P. ii (ed. *Martian.*). Quamobrem oro te, ut aut sacrificandi licentiam tribuas, cujus baptisma probas; aut reprobes ejus baptisma, quem non existimas sacerdotem. Neque enim fieri potest, ut qui in baptismo sanctus est, sit apud altare peccator. Adv. Lucifer. n. 6. Male ergo facit Romanus episcopus, qui su-

Augustin (1), saint Cyrille d'Alexandrie (2), Théodoret (3), puis, un peu plus tard, saint Césaire (4) et Anastase le Sinaïte (5).

per mortuorum hominum Petri et Pauli, secundum nos, ossa veneranda, secundum te, vilem pulvisculum, offert Domino sacrificia, et tumulos eorum arbitratur altaria? Et non solum unius urbis, sed totius orbis errant episcopi, qui cauponem Vigilantium contemnentes, ingrediuntur basilicas mortuorum, etc. Adv. Vigilant. c. VIII. Cfr. ad Hedib. qu. II. Epl. XIV. ad Damas. Comm. in Luc. XV. Tit. I. Ezech. XLI.

(1) Quid, de ipso corpore et sanguine Domini, unico sacrificio pro salute nostra, quamvis ipse Dominus dicat, *nisi quis manducaverit carnem meam, et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam :* nonne idem apostolus docet etiam hoc perniciosum male utentibus fieri? Cont. Crescon. I, XXV. n. 30. Ecclesia immolat Deo in corpore Christi sacrificium laudis. Cont. adv. leg. et prophet. I. n. 39. Obtulit ibi presbyter sacrificium corporis Christi. Civ. Dei. XXII, 8. n. 6. Cfr. XVI, 22. XVII, 20. n. 2. XIX, 3. n. 5. Trin. IV, 14, etc.

(2) Λειτουργοῦσι γὰρ οὐδὲν ἧττον Θεῷ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν οἱ προεστηκότες, καὶ τὴν ἀναίμακτον αὐτῷ τελοῦσι θυσίαν· αἰώνιοι τοιγαροῦν οἱ βουνοὶ διὰ τὸ τῆς λειτουργίας διηνεκές τε καὶ ἀκατάληκτον. In Abac. n. XLVII. Θύεται δὲ νοητῶς ὁ ἀμνὸς παρὰ τῶν ἁγίων ἱερουργῶν καὶ παρ' Ἰνδοῖς καὶ Αἰθίοψι. In Sophon. n. XL. Cfr. in Is. XXV, 6. Ador. Spir. et verit. l. XII (T. I. p. 442. ed. *Aub.*). Epl. XV. ad Nestor.

(3) In Ps. CIX, 4. Malach. I, 11. Repreh. anathem. Cyr. XI.

(4) Ad cognoscendum et perficiendum sacrificium veri corporis ipse te roboret, et potentia consecrandi invitet. De Paschate Hom. VII.

(5) Ταῦτα διαμαρτύρεται ἡμῖν ὁ ἱερεὺς, λέγων· Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας. Εἶτα τί πρὸς ταῦτα ἡμεῖς ἀποκρινόμεθα; Ἔχομεν πρὸς τὸν Κυρίον. Τί λέγεις; τί ποιεῖς, ἄνθρωπε; Ὁ ἱερεὺς τὴν ἀναιμάκτον θυσίαν ὑπέρ σου προςφέρει τῷ δεσπότῃ, καί συ καταφρονεῖς; ὁ ἱερεὺς ὑπέρ σου ἀγωνιᾷ, καὶ ὡς ἐν δικαστηρίῳ φοβερῷ, οὕτως τῷ θυσιαστηρίῳ παριστάμενος, παρακαλεῖ, καὶ ἐπισπεύδει

44. Les anciens conciles renferment d'ailleurs une foule de dispositions relatives à la manière de célébrer le sacrifice eucharistique (1); et les anciennes liturgies (2) sont une preuve toujours vivante de la foi de l'Église à la réalité du sacrifice de la nouvelle alliance.

45. Les Pères allèguent à l'appui de cette foi plusieurs passages de la Bible; les paroles de la promesse et de l'institution de l'eucharistie, en premier lieu; puis quelques passages des Actes des apôtres (3) et des épîtres de saint Paul (4); et dans l'Ancien

ἄνωθεν τὴν χάριν τοῦ Ἁγίου Πνεύματός σοι ἐπιφοιτῆσαι, καὶ σὺ ὑπὲρ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας οὐ φροντίζεις; Or. 1. in sac. Synax. Τοῦ ἀμνοῦ τοῦ Θεοῦ σφαγιαζομένου, τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου ἄνωθεν ἐπιφοιτῶντος, ἀγγέλων ἀοράτως πάντα τὸν λαὸν περιτρεχόντων, καὶ τὰς τῶν μυστῶν ψυχὰς σημειουμένων καὶ ἀπογραφομένων, οὐ φρίττεις καταφρονῶν; Ibid. (ap. *Combefis*, Auctarium noviss. T. 1. p. 894).

(1) *C. Ancyr.* c. I. — *C. Neocæs.* c. IX. — *C. Nic. I.* c. XVIII. — *C. Gangr.* c. IV. — *C. Sardic.* c. XII. — *C. Chalced.* c. XIII. — *C. Trull.* c. III.

(2) Les liturgies les plus célèbres sont, en Orient, la liturgie de saint Basile, celle de saint Chrysostome, et celle de saint Grégoire de Nazianze; en Occident, la liturgie Romaine, la liturgie Ambrosienne, la liturgie Gallicane, et la liturgie d'Espagne ou Mozarabe. — *Lebrun* (Explic. miss. T. II. diss. 1) prétend qu'aucune de ces liturgies n'a été *écrite* avant le ve siècle; *Muratori* (Diss. de rebus liturg. c. 1) soutient qu'elles l'ont été plus anciennement. — Les liturgies des églises orientales ont été publiées par *Renaudot*, Lit. Orient. T. I. II.

(3) Par ex. *Act.* XIII, 2. — *Aug.* Epl. LXXXVI.

(4) Cfr. I *Tim.* II (*Aug.* Epl. LIX. ad Paulin. qu. V), et I *Cor.* X. Ces passages sont cités par un grand nombre de Pères.

Testament, le récit de la Genèse relatif à Melchisédech (xix, 18) (1), la prophétie de Malachie (1, 10. sq.) (2), et le passsage du livre des Proverbes (ix) (3) où il est parlé du festin préparé par la Sagesse.

46. Ajoutons que la foi des siècles suivants et du moyen âge au sacrifice eucharistique, est un fait de la plus incontestable évidence, attesté par toute la vie chrétienne de ces temps-là et par les expositions de doctrine qu'ils nous ont transmises (4).

Cette foi, d'ailleurs, nous la retrouvons dans les Églises orientales, chez les Grecs (5), chez les Arméniens (6), chez les Monophysites et chez les Nestoriens (7); preuve bien puissante en faveur de l'an-

(1) *Clem.* Strom. IV, 25. — *Cyp.* Epl. LXIII (cit. ap. *Aug.* doct. Christ. IV, 21). — *Eus.* Dem. Evang. V, 3. — *Hier.* in Matth. XXVI. — *Aug.* Civ. Dei XVI, 22. — *Cyr. Alex.* Glaphyr. in Gen. l. II. fin. — *Isid.* l. I. Epl. 431. — *Epiph.* Hær. LV. — *Theod.* in Gen. qu. LXIV.

(2) *Justin.* Tryph. n. XLI. — *Iren.* IV, 17. n. 5. — *Hippol.* de Charism. c. XXVI. — *Chrys.* adv. Judd. Or. V. n. 12. In Ps. XCV. — *Aug.* Civ. Dei XVIII, 35. — *Theod.* in Mal. I. — Théodore de Mopsueste est le seul auteur ecclésiastique qui entende ce passage d'un sacrifice purement spirituel (Comm. in. h. l.).

(3) *Hippol.* h. l. — *Cyp.* Epl. ad Cæcil. LXIII. — *Aug.* Civ. Dei XVII, 20.

(4) *Greg. M.* dial. IV, 55. 56. — *Pet.* (Vener.) Epl. XI. — *Isid.* de offic. Eccl. c. XV, et tous ceux qui ont écrit depuis sur le même sujet.

(5) Voy. *Arnaud* et *Renaudot.* Perpétuité de la foi.

(6) *Arnaud.* Perpétuité. T. I. II. III. — *Renaudot.* Perpétuité. T. IV.

(7) *Nerses.* (Claj.) Epl. pastor. ed. *Cappelletti.* p. 119. 121. 127. — *Avedichian.* lit. Arm.

tiquité et de l'universalité originelle de la doctrine qu'elle exprime.

47. Les anciens Pères (1), comme les docteurs des âges suivants (2), enseignent que le sacrifice eucharistique est le même substantiellement que celui de la croix. Soterichos Panteugonos ayant, au XIIe siècle, contesté cette identité, fut appelé par les évêques à rendre compte de sa doctrine, et se rétracta solennellement (3). Ce principe posé, il était impossible de ne pas reconnaître dans l'eucharistie, non-seulement un sacrifice de louange et d'action de grâces, mais encore un sacrifice de demande et d'expiation (4), qui peut être offert pour la délivrance des morts aussi bien que pour le salut des vivants (5).

48. L'usage de l'Église, d'offrir pour les morts le sacrifice eucharistique, se trouve clairement établi par le témoignage de Tertullien (Monog. c. x), qui en appelle sur ce point à une tradition ancienne et universelle (6); et par une lettre de saint Cyprien

(1) *Chrys.* in Heb. Hom. XVII. n. 3.

(2) *Greg.* dial. IV, 58.

(3) Ὁμοφρονῶ τῇ ἁγίᾳ καὶ ἱερᾷ συνόδῳ ἐπὶ τῷ τὴν θυσίαν καὶ τὴν νῦν προςαγομένην καὶ τὴν τότε προςαχθεῖσαν παρὰ τοῦ μονογενοῦς καὶ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου, καὶ τότε προςαχθεῖσαν καὶ νῦν πάλιν προςάγεσθαι ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν καὶ μίαν, καὶ τῷ μὴ οὕτω φρονοῦντι ἀναθέμα· κἂν τι πρὸς ἀνατροπὴν εὑρίσκηται γεγραμμένον, ἀναθέματι καθυποβάλλω. *Ann. Comnen.* suppl. ed. *Tafel.* Tubing. 1832. p. 23. Cfr. Revue de Tubingue. 1833. n. 1.

(4) *Orig.* de Orat. n. 28. — *Cyr.* Cat. XXIII, 8.

(5) *Tert.* Sacrificamus pro salute imperatoris. Scap. XI.

(6) Quomodo usurpari quid potest, si traditum prius non

(Epist. LXVI) au clergé et aux fidèles de Furni, dans laquelle il leur dit, qu'on ne doit point offrir le saint sacrifice pour un certain Victor qui avait nommé un prêtre tuteur, contrairement à la disposition des canons. Saint Cyrille de Jérusalem remarque, dans son exposition de la liturgie, que, lorsqu'on célèbre l'eucharistie, on fait mémoire de tous les fidèles qui sont morts en Jésus-Christ, la foi de l'Église étant que ces prières peuvent être très-utiles aux âmes des morts (Catech. XXIII. n. 9). C'est pour cela que, d'après un ancien usage, on célébrait le saint sacrifice sur les tombeaux mêmes des morts, comme le disent les Constitutions apostoliques (VI, 30). Enfin, sans parler de beaucoup d'autres témoignages sur ce point, saint Chrysostome fait remonter jusqu'aux apôtres qui l'ont, dit-il, établi et ordonné, l'usage de faire mémoire des morts dans le saint sacrifice (1). Nous ne trouvons dans l'antiquité qu'un seul hérétique qui ait attaqué l'usage d'offrir l'eucharistie pour les morts; c'est le prêtre Aérius (2); encore faut-il remarquer

est? Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. Ergo quæramus an et traditio, nisi scripta, non debeat recipi?... Eucharistiæ sacramentum, et in tempore victus, et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis cœtibus, nec de aliorum manu quam præsidentium sumimus: oblationes pro defunctis, pro natalitiis [martyrum, quo scilicet die mundo mortui, cœlo nati sunt] annua die facimus. Tertull. de Cor. milit. III.]

(1) [Οὐκ εἰκῇ ταῦτα ἐνομοθετήθη ὑπὸ τῶν Ἀποστόλων, τὸ ἐπὶ τῶν φρικτῶν μυστηρίων μνήμην γίνεσθαι τῶν ἀπελθόντων· ἴσασιν αὐτοῖς πολὺ κέρδος γινόμενον, πολλὴν τὴν ὠφέλειαν. In Epist. ad Philipp. Hom. III. Tom. XI. 217 E.]

(2) *Epiph*. Hær. LXXV. — *Aug*. Hær. LIII.

avec soin qu'il ne prétendait point enlever à l'eucharistie son caractère de sacrifice ; seulement, d'après l'idée qu'il s'était faite des rapports de l'autre monde avec le nôtre, il soutenait qu'on ne pouvait offrir l'eucharistie pour ceux qui ont passé de cette vie dans l'autre vie.

49. Quant à l'usage d'offrir le saint sacrifice pour glorifier Dieu dans ses saints, il repose, comme l'attestent lès Constitutions apostoliques (VI, 30. *Cot.* h. l.), sur une ancienne tradition, et saint Augustin, pour en écarter toute apparence de superstition et tout prétexte d'insinuations calomnieuses, a déjà soin de remarquer que, dans ce cas, le sacrifice est offert, non point aux saints, mais à Dieu seul (1).

50. C'est Jésus-Christ lui-même que saint Ambroise (2), saint Maxime de Turin (Serm. IX. in S.

(1) Quis autem audivit aliquando fidelium stantem sacerdotem ad altare etiam super sanctum corpus martyris ad Dei honorem cultumque constructum, dicere in precibus : offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, vel Cypriane? Civ. Dei VIII, 27. n. 1. Cum autem ad hunc cultum (latriæ) pertineat oblatio sacrificii (unde idololatria dicitur eorum, qui hoc etiam idolis exhibent); nullo modo tale aliquid offerimus, aut offerendum præcipimus, vel cuiquam martyri, vel cuiquam sanctæ animæ, vel cuiquam angelo ; et quisquis in hunc errorem delabitur, corripitur per sanam doctrinam, sive ut corrigatur, sive ut condemnetur, sive ut caveatur. Faust. XX, 21.

(2) De bened. Patriarch. c. IX. In Ps. XXXVIII. n. 25. Vidimus principem sacerdotum ad nos venientem, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum ; sequimur, ut possumus, sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium ; etsi infirmi merito, tamen honorabiles sacrificio ; quia etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur

Cypr.), saint Chrysostome (1), saint Augustin (2), et d'autres encore désignent comme étant le premier et le principal ministre du sacrifice eucharistique; c'est lui, en effet, qui, après s'être offert une première fois en sacrifice à Dieu, la veille de sa passion (3), continue de s'offrir par le ministère visible et successif des évêques et des prêtres. Toute l'antiquité enseigne unanimement que le pouvoir et le droit d'offrir le sacrifice eucharistique n'appartiennent qu'aux évêques (4) et aux prêtres (5); les diacres

in terris, quando Christi corpus offertur : imo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur.

(1) De Prod. Jud. Hom. I. n. 6. In II Tim. Hom. II. n. 4.

(2) Verus ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturæ. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium : quæ cum ipsius capitis corpus sit, seipsam per Ipsum discit offerre. Hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt. De Civ. Dei x, 20.

(3) *Cyp.* Epl. LXIII. ad Cæcil. — *Hier.* in Matth. XXVI, 26. — *Cassian.* de Cœnob. instit. III.

(4) *Clem.* I Cor. XLIX. — *Cypr.* Epl. LIV. ad Corn. — *Const. Apl.* II, 57. VIII, 5. — *Hil.* in Matth. com. c. XIV. n. 10. — *Dion.* Hier. eccl. c. III. n. III. § 10.

(5) *Justin.* Apol. I. n. 65. Tryph. CXVII. — *Tert.* Cor. mil. III. — *Cyp.* Epl. LXIII. — *Hil.* Op. hist. fragm. II. n. 16. —

n'ont point ce pouvoir (1); leur fonction se borne à assister le prêtre pendant la célébration des saints mystères (2), après lesquels ils peuvent distribuer aux fidèles le pain consacré (3), ou leur présenter le calice (4) pour la communion; à condition toutefois d'en être chargé (5) par le prêtre, et, selon le rit romain, seulement en son absence (6).

Le moyen âge aussi reconnaît aux prêtres, et aux prêtres exclusivement, le pouvoir d'offrir le saint sacrifice, comme on peut l'établir, pour ne citer qu'un seul témoignage, par le quatrième concile de Latran (c. 1). Cependant les Vaudois (7) et les Begards (8) refusèrent, comme avaient fait autrefois les Marcosiens (9), de reconnaître cette prérogative du sacerdoce, et ils prétendirent que les laïques avaient le pouvoir de consacrer. En dehors de tout dessein d'opposition à la hiérarchie, Rigault essaya plus tard

Const. Apl. II, 33. — *Greg. Naz.* Or. XXI. — *Bas.* Epl. XCIII. — *Hier.* Epl. ad Evangel. CI. — *Chrys.* Sacerd. III, 4. 5. VI, 4, etc. — *Conc. Neoc.* c. XIII. — *Conc. Ancyr.* c. I.

(1) *Conc. Nic.* Can. XVIII. — *Hier.* Epl. ad Evangel.

(2) *Ambr.* Offic. ministr. I, 41. n. 214.

(3) *Justin.* Apol. I. n. 65. — *Cyp.* Laps. p. 381. (*Bal.*) — *Athan.* in Matth. VII, 6 (in *Galland.* V). — *Bas.* Epl. XCIII. — *Ephr.* Necros. c. XIII.

(4) *Const. Apl.* VIII, 13. — *Cypr.* Laps. 381. — *Aug.* Serm. CCCIV. in Laur. III. n. 1.

(5) *Conc. Carthag. IV.* Can. XXXVIII.

(6) *Gelas.* Epl. IX. ad episcopos Lucaniæ.

(7) *Petr.* (Vall. Cern.) Hist. Albig. c. II.

(8) *Joan. de Ochsenstein.* (Ep. Argent.) ap. *Mosheim.* de Beghard. p. 257.

(9) *Iren.* adv. Hær. I, 13. n. 2.

de soutenir qu'un laïque pourrait consacrer dans le cas d'extrême necessité, montrant assez, du reste, par la restriction qu'il apportait à son opinion, qu'elle différait essentiellement de celle des hérétiques dont nous parlions tout à l'heure. Cette opinion ne pouvait néanmoins trouver faveur dans l'esprit des théologiens; de l'Aubespine la combattit (de Euch. II, 8), et Rigault ne balança pas à la rétracter. Lorsque Grotius essaya plus tard de la renouveler, le père Petau lui opposa une solide réfutation (1).

51. Les Réformateurs sont allés aussi loin qu'il était possible dans leur opposition au dogme du sacrifice eucharistique; ils ont en effet rejeté formellement jusqu'à l'idée du sacrifice. Ils avaient eu déjà pour précurseurs dans cette voie les Albigeois (2) qui avaient bien compris que nier le sacrifice était le moyen le plus simple et le plus facile d'échapper à la nécessité d'admettre un sacerdoce véritable et proprement dit. Luther soutint sur ce point une polémique des plus violentes, comme cela devait être d'après son caractère et le point de vue où il s'était placé (3). Les articles de Smalkalde, où sont empreintes les traces de cette violence, déclare « la messe du papisme une abomination épouvantable (*Art. Smalc.* P. II. art. II). » Mais la confession d'Augsbourg, s'inscrivant en faux contre tout reproche

(1) *Petau.* Diss. de potestate consecrandi sacerdotibus a Deo concessa.

(2) *Guilhelm. de Podio.* Chronic. c. IX.

(3) Captiv. Babylon. T. II. fol. 283. Jen. Profession de foi sur la Cène. 1569. T. II. f. 206.

adressé aux protestants de vouloir abolir la messe, déclare solennellement qu'elle doit être conservée et tenue pour sainte; elle se contente d'accorder qu'on ajoute à la liturgie, pour l'instruction et l'édification du peuple, une exhortation en langue vulgaire (1). Calvin se déchaîne avec violence contre le sacrifice de la messe en plusieurs endroits de ses écrits (2), et l'amertume de son langage a passé dans les confessions de foi des Réformés; on la retrouve, avec toute son âpreté, dans le catéchisme de Heidelberg et dans le serment du *test* des Anglicans. Quant à Zwingle, rien n'est plus bizarre que les inventions sophistiques, à l'aide desquelles il veut enlever à l'eucharistie son caractère de sacrifice. C'est Dieu, dit-il, qui donne à l'homme, par l'eucharistie, un accroissement de force; l'homme ne peut donc offrir à Dieu l'eucharistie en sacrifice (3). Il n'y a plus de passion pour Jésus-Christ, dit-il encore, il n'y a donc pas de sacrifice possible, puisque immolation et passion sont une seule et même chose (4).

82. Les doctrines des Réformateurs obligèrent l'Église, réunie au concile de Trente, de déclarer (Sess. XXII) qu'à la messe on offre à Dieu un sacrifice véritable et proprement dit (Can. I); que le sacrifice de la

(1) *Conf. Aug.* P. I. art. III. de missa. — Cfr. *Apol.* art. XII.

(2) Inst. IV, 18. n. 1 sq. Cfr. in 1 Cor. V, 7. XI, 26. Heb. V, 1. VII, 9. IX, 26. X, 2.

(3) De canon. missæ epichir. Vol. III. p. 100. ed. *Schul.* et *Schult.*

(4) Can. missæ epichir. Ibid. Antibol. adv. Emser. Ibid. p. 142.

messe n'est point une simple commémoration du sacrifice de la croix, qu'il n'est point non plus un sacrifice de louange et d'action de grâces seulement, mais aussi un véritable sacrifice de demande et d'expiation, un sacrifice propitiatoire qui s'offre pour les vivants et pour les morts (Can. III). Relativement à la célébration de la messe en l'honneur des saints, le concile, pour écarter tout soupçon d'intention superstitieuse, a soin de reproduire cet enseignement de la tradition, que le sacrifice n'est offert qu'à Dieu seul (Cap. III); qu'il y est fait seulement mémoire des saints qui sont dans la gloire, et qu'on demande le secours de leurs prières, ce qui n'est rien moins que superstitieux (Can. V). Quant aux messes privées, c'est-à-dire, où le prêtre seul communie, messes que les Luthériens avaient aussi violemment attaquées (1), le concile déclare qu'il serait à désirer que les fidèles présents au sacrifice y participassent toujours d'une manière plus intime en communiant sacramentellement (Cap. VI); mais que les messes où cela n'a pas lieu ne sont pas pour cela des messes illicites et qu'il faille abolir (Can. VIII).

53. Nous ne pouvons terminer l'exposition historique du développement de la doctrine relative à l'eucharistie, sans donner un moment d'attention à l'ancienne prescription appelée discipline du secret, cette loi du secret servant à expliquer les façons de parler plus obscures qui se rencontrent çà et là dans les Pères, et les réticences qu'on remarque souvent dans leur exposition de la doctrine eucharistique.

(1) *Conf. Aug.* P. I. art. III. — *Apol.* art. XII. — *Luther.* lib. de abrog. missa privata.

L'antiquité profane nous offre plus d'un exemple analogue à la discipline du secret, qui fut longtemps en vigueur dans l'Église. Il y avait chez les Grecs (1), chez les Perses et chez les Égyptiens des mystères où l'on tenait en réserve pour des adeptes choisis les doctrines philosophiques et théologiques les plus importantes. Chez les Romains une loi religieuse et politique prescrivait de couvrir des voiles du secret le nom de la ville éternelle (2). Les anciens philosophes prenaient et recommandaient aussi les plus grandes précautions relativement à la communication de leur doctrine ésotérique; et l'on voit que les chefs de l'école juive d'Alexandrie firent de cette réserve une loi rigoureuse (3) L'Église, par les mêmes principes, avait ordonné qu'une sage précaution dérobât aux regards des profanes et des néophytes ses sacrements et ses enseignements les plus élevés; elle obéissait ainsi à la recommandation faite par Jésus-Christ de ne pas donner les choses saintes aux chiens, et de ne pas répandre les perles devant les pourceaux; elle se rappelait le conseil donné par l'Esprit-Saint dans l'Écriture (*Tob.* XII, 7), de ne pas révéler le secret du roi, et en même temps elle se conformait à

(1) Voy. *Aristot.* Ethic. Nicom. III, 2.

(2) *Phot.* ad Amphiloch. qu. CXXXIV. n. 1. — *Münter.* de occulto urbis Romanæ nomine. Hafn. 1811.

(3) *Philo.* Κέκρυφθαι δεῖ τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγεννήτου καὶ τῶν δυναμέων αὐτοῦ μύστην λόγον· ἐπεὶ θείων παρακαταθήκην ὀργίων οὐ παντὸς ἐστὶ φυλάξαι. De Sacrif. Cain. et Abel. — *Mangey.* T. I. p. 174. Ταῦτα, ὦ μῦσται, κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε, καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσατε. Cherubim. T. I. p. 146.

la sage méthode d'instruction suivie par l'apôtre, qui voulait qu'on ne donnât que du lait aux enfants et qu'on réservât pour les forts la nourriture plus forte du plus haut enseignement religieux.

L'existence réelle de cette loi du secret nous est attestée d'une manière irrécusable par les Alexandrins, et particulièrement par Origène, qui en parle souvent (1) et qui, pour se justifier de ne pas dévoiler les mystères de l'Église à ceux qui n'ont encore ni assez de maturité, ni une préparation suffisante, allègue l'exemple de Jésus-Christ, qui, lui aussi, réservait l'explication du sens caché de ses enseignements paraboliques pour ceux qui l'approchaient de plus près et qui vivaient avec lui, mais qui ne le révélait point à la foule (Cels. III, 21.) Tertullien donne pour motif de la réserve avec laquelle il parle aux païens de la doctrine chrétienne, la loi du secret, qu'il

(1) Ἐπὰν τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τὴν τοῦ λόγου σοφίαν διεξοδεύωμεν τοῖς ὡς ἐν χριστιανισμῷ τελείοις (Cfr. 1 Cor. II. 6). Cels. III, 19. Τὰ ἐν ἡμῖν μάλιστα καλὰ καὶ θεῖα τότε τολμῶμεν ἐν τοῖς πρὸς τὸ κοινὸν διαλόγοις φέρειν εἰς μέσον, ὅτ' εὐποροῦμεν συνετῶν ἀκροατῶν· ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα, ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους καὶ δεομένους λόγων τροπικῶς ὀνομαζομένων γάλα. Cels. III, 52. Ἐκκλησιαστικὸν λόγον οὐ δεῖ ἔξω τῆς Ἐκκλησίας πρεσβεύειν, ὡς ἔξω τῆς οἰκίας μὴ ἐκφέρειν τὰ κρέα· φημὶ δὲ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν· ὅμοιον γάρ ἐστι τῷ ῥίψαι τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων. In Exod. XII, 46. Sciat sane, cui hæc (les mystères du sanctuaire) revelantur, et spiritualiter inspicienda creduntur, non sibi tutum esse aperire ea, et pandere quibus non licet pandi, sed operire debet singula. In Num. Hom. V. n. 1. Cfr. in Num. Hom. IV. n. 3. In Lev. Hom. XIII. In Exod. Hom. VIII. n. 4.

compare à celle qu'on imposait aux initiés dans les mystères d'Eleusis et de Samothrace (Apol. VII); il allègue cette loi du secret parmi les motifs pour lesquels il condamne le mariage des chrétiens avec les infidèles (Ux. II, 5), et il signale la violation de cette discipline parmi les plus graves sujets de reproche qu'il adresse aux Marcionites (1). On trouve, d'ailleurs, une foule de témoignages relatifs à cette loi de l'Église dans les Pères des siècles suivants, dans saint Hilaire (2), saint Archelaüs (3), Lactance (Inst. div. VII, 26), saint Cyrille de Jérusalem (Procat. n. XII), saint Basile (Spir. Sanct. XXVII. 66), saint Grégoire de Nazianze (Or. XXVII), saint Ambroise (4), saint Chrysostome (de Compunct. I, 6), saint Cyrille d'Alexandrie (in Zaccar. n. 115), Théodoret (in Num. qu. XV), et plusieurs autres.

De là ces formules qui reviennent si souvent dans Origène, dans saint Chrysostome, dans saint Augustin et dans Théodoret : « Ceux qui sont initiés aux « mystères le savent bien; » « que ceux qui sont initiés « écoutent (5); » de là l'obscurité avec laquelle ils

(1) [In primis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant; etiam ethnici si supervenerint, sanctum canibus, et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. *Tertull.* de Præscript. cap. XLI.]

(2) Comm. in Psalm. XCVIII. l. II. n. 6. 7.

(3) Disput. cum Manete. (in *Gall.* T. III. p. 610).

(4) Cain. et Abel. I, 9. n. 37.

(5) Ἴσασιν οἱ μεμυημένοι. *Orig.* (norunt qui initiati sunt) in Exod. Hom. VIII. n. 4. — *Chrys.* in Gen. Hom. XXIX. n. 3. In S. Philog. (cont. Anom. VI) n. 3. — *Theod.* in Heb. VIII,

s'expriment dans les discours où ils parlent des mystères devant un auditoire mixte (1), aussi bien que dans leurs lettres et dans leurs traités écrits (2), ne laissant entendre que ce qu'il faut pour être compris des initiés qui ont la clef de ce langage mystérieux, et réveillant de temps en temps leur attention et leur zèle par ces mots : « les initiés savent bien ce que « nous disons. » On voit d'ailleurs combien cette loi du secret était tenue pour sainte et sacrée, par l'idée qu'on attachait à sa violation, que l'on considérait comme une trahison et une profanation des choses saintes (3) dont on rendrait compte au tribunal de Dieu (4).

Outre le danger de la profanation des choses saintes (*Cyr.* Procat. VI, 29), les Pères allèguent encore comme motifs de l'établissement de cette discipline, le bien spirituel de ceux qui ne sont point ini-

4. 5. — Ἀκουέτωσαν οἱ μεμυημένοι. *Chrys.* Hom. in illud : vidua eligatur. n. 16. Οἱ μεμυημένοι παρακολουθείτωσαν τοῖς λεγομένοις. *Chrys.* in Joan. Hom. XLVI. n. 2. Norunt enim fideles quid accipiant. *Aug.* Serm. LVIII. in Matth. VI. n. 5. Quod (sacrificium) etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur (comme étant le corps de Jésus-Christ). Civ. Dei X, 6.

(1) Cfr. *Theod.* in Num. qu. XV. — *Cyr.* in Zacc. CXV.

(2) Par ex. *Epiph.* Ὁρῶμεν γὰρ ὅτι ἔλαβεν (ὁ Σωτὴρ) εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ, ὡς ἔχει ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ, ὅτι ἀνέστη ἐν τῷ δείπνῳ, καὶ ἔλαβε τάδε· καὶ εὐχαριστήσας εἶπε· τοῦτό μου ἐστὶ τόδε. Ancor. n. LVII. T. II. p. 60.

(3) *Cyr.* Procat. n. XII. — *Chrys.* Compunct. cord. I, 6.

(4) *Cyr.* Procat. n. XIII ; et l'exhortation qui termine cette instruction.

tiés, et le danger qu'il y aurait pour eux à entendre, sans avoir été suffisamment préparés, une instruction trop forte pour leur intelligence (1). Quant aux païens, comme nous l'avons fait observer, on s'appuie près d'eux sur l'analogie que présente avec le secret des mystères chrétiens, celui de leurs propres mystères (2).

Saint Justin, dans son Apologie adressée à l'empereur Antonin et aux deux césars Marc Aurèle et Lucius Verus, parle ouvertement des mystères du christianisme; c'est là-dessus que les adversaires de l'antiquité de la loi du secret fondent une de leurs objections les plus importantes; mais on peut leur répondre que c'est là une exception motivée par les circonstances, et il est remarquable qu'aucun autre apologiste n'a imité cet exemple.

La loi du secret s'appliquait pour les catéchumènes, à la doctrine de la Trinité (3), à celle de la pénitence (4) et à celle de l'eucharistie (5). Ils ne pouvaient non plus être présents à l'administration des autres sacrements, au baptême (6), à la confirmation (7), à l'ordination (8), ni à l'imposition des

(1) *Orig.* in Num. Hom. IV. n. 3. — Cfr. *Clem.* Strom. I, I.

(2) *Tert.* Apol. VII. — *Orig.* adv. Cels. I, 7.

(3) *Cyr.* Cat. VI. n. 29.

(4) *Pacian.* Sympr. I. n. 5.

(5) *Cyr.* Cat. XIX. n. I. — *Chrys.* ad Illumin. Cat. I. n. I. — *Amb.* Myst. c. I. — *Gaudent.* in Exod. Tract. II; dans le titre. — Cfr. *Sala* sur *Bona.* Rerum liturg. T. I. p. 335.

(6) *Cyr.* cont. Julian. l. VII. — *C. Arausic. I.* c. XIX.

(7) *Innoc. I.* Epl. ad Decent. Eugub.

(8) *Conc. Agath.* c. XIII.

mains pour la pénitence (1). On ne leur apprenait que peu de temps avant leur baptême le symbole des apôtres, et la doctrine des sacrements, laquelle comprenait le baptême, la confirmation et l'eucharistie (*Cyrill.* Cat. XVIII. n. 32). Les instructions ultérieures n'avaient lieu qu'après le baptême (2).

Du reste, si on usait de cette réserve avec les catéchumènes, on dérobait avec beaucoup plus de soin encore aux païens la connaissance des mystères les plus élevés du christianisme, de la Trinité (3) en particulier, du baptême (4), et surtout de l'eucharistie. Il est tout à fait digne de remarque que les anciens Apologistes, qui parlent souvent et quelquefois avec beaucoup de force des mystères de la Trinité et de l'incarnation, à l'égard desquels la loi du secret n'était point aussi rigoureuse, observent, à l'exception de saint Justin, le silence le plus absolu relativement à l'eucharistie. Et l'on trouve une preuve frappante de l'importance que l'on continua par la suite d'attacher à cette loi, dans la vive et générale indignation que souleva par tout le monde chrétien la conduite des Ariens, lorsque, entre autres accusations dont ils chargèrent saint Athanase, ils ne craignirent pas de porter devant les tribunaux publics celle qu'ils lui

(1) *De l'Aubespine*, Police de l'ancienne Église. I, 2.

(2) *Cyr.* Cat. XVIII. n. 33. Voy. les Catéchèses, dites pour cela mystagogiques, XIX[e] et suiv. — D'après saint Jérôme, on consacrait à exposer aux catéchumènes le mystère de la Trinité, les quarante derniers jours avant le baptême (Epl. XXXVIII. ad Pammach. de error. Joan. Hieros.).

(3) *Cyr.* Cat. VI. n. 29.

(4) *Cyr. Alex.* cont. Julian. l. VII.

intentaient d'avoir brisé le calice d'un certain Ischyras (1). Aussi saint Chrysostome, dans la lettre où il informe le pape saint Innocent I de la persécution excitée contre lui et du tumulte qu'on est venu soulever jusque dans le lieu saint, déplore surtout avec amertume que les soldats, dont plusieurs n'étaient pas baptisés, aient pénétré dans le sanctuaire où reposait la sainte eucharistie, et que le précieux sang ait jailli jusque sur leurs vêtements (2).

Toutefois, et malgré la rigueur avec laquelle la loi du secret fut toujours maintenue, on ne put empêcher qu'il ne parvînt aux oreilles des infidèles quelque chose des dogmes chrétiens. De là cette monstrueuse accusation d'anthropophagie (3) répandue autrefois contre les chrétiens, et l'idée non moins absurde qu'ils offraient des sacrifices et qu'ils pratiquaient des mystères en l'honneur de Cérès et de Bacchus (4).

Ce sont là d'horribles calomnies. Ce qu'on peut du moins regarder comme certain, c'est que si l'Église n'eût reconnu dans l'eucharistie qu'un signe et un symbole, elle n'eût point eu l'idée de l'entourer ainsi des voiles d'un profond secret.

(1) *C. Alex.* (338). Epl. Syn. — *Jul.* (Rom.) Epl. Syn.

(2) *Chrys.* Epl. I. ad Innocent. n. 3.

(3) *Justin.* Apol. I, 26. — *Tert.* Apol. VIII. Nat. I, 7 (cfr. Ux. II, 4). — *Min. Fel.* Octav. c. XXVIII. XXX. — *Orig.* Cels. VI, 27. — Il est évident, du reste, que ce ne sont pas les pratiques des Carpocratiens qui ont donné cours et prétexte à cette calomnie, puisqu'elle s'était déjà répandue avant qu'ils existassent. Cfr. *Dœllinger,* dans son Traité classique sur l'eucharistie.

(4) *Aug.* cont. Faust. XX, 13.

§ 3. — De la Pénitence.

SOMMAIRE.

1. Noms et réalité du sacrement de pénitence. — 2. Témoignages des Pères sur le sacrement de pénitence. Doctrine de saint Irénée, de Tertullien, de saint Cyprien, de Lactance. — 3. Témoignages des Alexandrins : de Clément, d'Origène ; de saint Athanase. — 4. Témoignages des Pères de l'école de Cappadoce ; autres témoignages. — 5. C'est Dieu qui remet les péchés. — 6. Preuves par lesquelles les Pères établissent le pouvoir de remettre les péchés. — 7. Premiers adversaires du pouvoir des clefs ; les Montanistes, les Novatiens. — 8. Opinions singulières ou erronées de Pierre Lombard, de Pierre de Poitiers, d'Abailard. — 9. Adversaires du pouvoir des clefs au moyen âge.

10. Conditions fondamentales du sacrement de pénitence.

11. La contrition. — 12. La contrition imparfaite est bonne et utile.

13. La confession ; témoignages des Pères au sujet de la confession. — 14. Saint Clément ; saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien. — 15. Clément d'Alexandrie, Origène ; Lactance. — 16. Pères de l'école de Cappadoce ; autres témoignages. — 17. Décisions des Conciles. — 18. Difficultés opposées au dogme de la confession. — 19. Du ministre de la confession. — 20. Adversaires de la confession avant le XVIe siècle ; — 21. depuis le XVIe siècle. — 22. Objet de la confession.

23. La satisfaction. — 24. Point de vue des Réformateurs à cet égard.

25. Doctrine des indulgences. — 26. Coup d'œil historique. — 27. Sentiments et explications des Scholastiques. — 28. Adversaires des indulgences.

1. Il y a, selon la foi de l'Église des anciens temps, pour ceux qui après avoir reçu le baptême, sont retombés dans le péché, un sacrement qui a pour but spécial de rétablir l'âme dans la grâce, et qui est désigné dans les Pères sous les différents noms de pénitence (1),

(1) Μετάνοια. (Pseudo-) *Athan.* qu. ad Antioch. c. LXXI. — *Aster*, in Luc. XV, 11. — *Chrys.* in Matth. Hom. XIX. n. 5. Heb. Hom. IX. n. 3. — *Theoph.* in Joan. I, 29. — Pœnitentia. *Tert.* de Pœn. — *Ambr.* de Pœn., etc. — Pœnitentiæ benedictio. *C. Barcin. I.* c. IX. — *C. Barcin. II.* c. IV, etc.

de confession (1), d'absolution (2), de réconciliation (3), et aussi de second baptême (4), de baptême laborieux (5), de seconde pénitence, relativement au baptême qui en exige une première (6), de seconde planche après le naufrage (7), expression que l'on rencontre particulièrement dans saint Jérôme.

2. Que l'Église se soit crue dès les premiers temps en possession d'un plein pouvoir à elle transmis par Jésus-Christ, de remettre les péchés en son nom, nous avons pour l'établir le témoignage de saint Irénée,

(1) Ἐξομολογήσις. *Iren.* I, 13. n. 5. 7, et *passim*, chez les Pères grecs. Au reste, on trouve aussi cette expression dans Tertullien, saint Cyprien, saint Pacien, saint Zénon et Salvien; on ne la trouve pas dans saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Léon, saint Pierre Chrysologue.

(2) [Cum igitur provolvit hominem (exomologesis), magis relevat : cum squalidum facit, magis mundatum reddit : cum accusat, cum condemnat, absolvit... *Tertull.* de Pœnit. c. IX. An melius est damnatum latere, quam palam absolvi? Ibid. c. X.]

(3) *Pacian.* Sympr. I. n. 6. — *Aug.* Civ. Dei XX, 9. n. 2.

(4) *C. Carth. V.* c. XI; et, plus tard, *Alcuin.* Epl. LXXXIX. ad Arnonem. — *Ambr. Ansbert.* in Apoc. l. II. p. 450 (B. PP. M. Lugd. XIII). — *Bern.* præc. et dispens. c. XVII. n. 54. Serm. XI. de div. Epl. 411. n. 2. — *Odo.* (Cluniac.) Coll. II, 7.

(5) *Greg. Naz.* Or. XX. — *Joan. Dam.* Orth. Fid. IV, 9.

(6) *Tertull.* de Pœnit. *passim*, et surtout c. VII et IX. — *Clem.* Strom. II, 12.

(7) *Tert.* Pœn. IV. — *Hier.* Epl. ad Pammach. et Ocean. de err. Orig. Epl. LXXXIX. ad Matr. et filiam. XCVII. ad Demetriad. de serv. virginit. — *Alan.* reg. theol. CXII. — *C. Trid.* Sess. VI. cap. XIV. de Pœn. can. II.

lequel, parlant de ces femmes que Marcus le gnostique avait entraînées dans l'hérésie et dans l'impureté, rapporte que, n'ayant pas eu le courage d'entreprendre les travaux de la pénitence, elles s'abandonnent au désespoir et finissent les unes par se jeter dans une complète apostasie, les autres par flotter dans un milieu incertain qui ne les place ni tout à fait dans l'Église, ni décidément hors de son sein (I. 13, n. 7). Tertullien, dans son livre sur la pénitence, écrit avant sa chute dans le montanisme, expose comment, d'après une disposition de la bonté divine, la pénitence purifie l'âme de tous ses péchés, quels qu'ils puissent être (II, IV), comment il reste ainsi à celui qui est tombé après le baptême, une seconde porte de salut (X); comment il faut, en conséquence, ne point cacher ses péchés, mais les confesser sincèrement (IX). Saint Cyprien, en opposition avec le rigorisme des Novatiens, veut qu'on ne laisse point mourir sans leur accorder la paix et le pardon, ceux qui sont tombés dans la persécution, lorsqu'ils reviennent à l'Église avec un cœur repentant, et qu'ils demandent à être réconciliés; parce que, dit-il, le Seigneur a établi que « ce qui est lié sur la terre serait lié dans « le ciel, et que cela aussi serait délié dans le ciel, « qui serait délié sur la terre (1). » Lactance signale comme une note distinctive de l'Église catholique, qui se trouve par là séparée de toutes les sociétés formées par l'hérésie, l'avantage qu'elle possède d'avoir la confession et la pénitence qui guérissent le péché et les blessures de l'âme (Instit. div. IV, 30).

(1) Epl. LIV. ad Cornel. de pace lapsis danda.

Saint Hilaire proclame aussi cette puissance authentique de lier et de délier, dont la sentence précède le jugement de Dieu (1).

3. Si nous passons aux Alexandrins, Clément, qui se présente en premier lieu, parle (Strom. II, 12) d'une seconde pénitence après la première, c'est-à-dire après le baptême, et il se plaint vivement de l'inconstance qui fait succéder le péché à la pénitence, pour entasser sans fin de nouvelles pénitences sur de nouveaux péchés (*ibid.*).

Mais c'est surtout dans son disciple Origène que nous trouvons des témoignages nombreux et décisifs sur la pénitence, sur la confession, et sur le pardon des péchés obtenu par la confession. Ainsi, par exemple, après avoir parlé de la foi, du baptême, de l'amour de Dieu et du prochain, comme d'autant de moyens d'effacer le péché : « Il y a, dit-il, un septième moyen d'obtenir la rémission des péchés, moyen dur et laborieux; c'est la pénitence, lorsque le pécheur arrose son lit de ses larmes, et que ses

(1) [Ad terrorem autem metus maximi, quo in præsens omnes continerentur, immobile severitatis apostolicæ judicium præmisit, ut quos in terra ligaverint, id est, peccatorum nodis innexos reliquerint, et quos solverint, confessione (*) videlicet veniæ receperint in salutem (Matth. XVIII, 18); hi apostolicæ conditione sententiæ in cœlis quoque aut soluti sint aut ligati. In Matth. comment. cap. XVIII. n. 8.]

(*) Daillé, contre l'autorité des manuscrits et de toutes les éditions imprimées, veut lire, au lieu de *confessione*, *concessione*, qui formerait un sens plus clair, il est vrai, mais qui par cela même devient suspect aux yeux d'une saine critique. Cfr. Patrologie (éd. *Migne*), T. IX. col. 1022. note *e*.

larmes deviennent son pain de jour et de nuit; lorsqu'il ne rougit pas de découvrir son péché au prêtre du Seigneur, et de chercher un remède aux maux de son âme, comme celui qui disait : « J'ai dit : je confesserai contre moi mon injustice au Seigneur; et « vous m'avez remis l'impiété de mon péché. » Alors aussi s'accomplira ce que dit l'Apôtre : « Si quelqu'un « est malade, qu'il appelle les anciens (les prêtres) de « l'Église, et ils lui imposeront les mains, l'oignant « d'huile au nom du Seigneur; et la prière de la foi « sauvera le malade, et s'il est en état de péché, ses « péchés lui seront remis » (In Lev. Hom. II, n. 4). Dans son commentaire sur saint Luc (II, 35) il dit que tout mal, pour être effacé, doit être montré à la lumière du jour; puis il continue : Ainsi devons-nous dire lorsque nous avons péché : je vous ai confessé mon péché, et je n'ai point caché mon iniquité. J'ai dit : je confesserai mon iniquité devant le Seigneur. Car si nous agissons de la sorte, et que nous révélions nos péchés, non pas seulement à Dieu, mais aussi à ceux qui peuvent guérir nos péchés et nos blessures, alors nos péchés seront effacés par celui qui a dit : « Voilà que je vais faire évanouir vos iniquités comme un nuage, et vos péchés comme les vapeurs que le vent dissipe dans les airs » (In Lev. Hom. XVII).

On peut voir par saint Athanase combien les Alexandrins des âges suivants sont restés fidèles à cette tradition. « Si vos liens ne sont point encore détachés, dit le saint docteur, présentez-vous aux disciples de Jésus; car ils sont là pour nous délier, le Sauveur leur en ayant donné le pouvoir, en disant :

Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel... Tous nous sommes malades de nos iniquités; tous nous avons besoin que notre Sauveur nous guérisse, et qu'il nous envoie ses disciples, afin qu'ils nous délivrent des chaînes du démon » (Tract. in illud : *Euntes in pagum*). Il dit ailleurs : « De même que l'homme reçoit dans le baptême la lumière du Saint-Esprit par le ministère d'un homme, c'est-à-dire du prêtre, ainsi l'homme qui confesse ses fautes avec des sentiments de pénitence, en reçoit de Jésus-Christ le pardon par le ministère du prêtre (1).

4. A ces témoignages viennent se joindre ceux des Pères de l'école de Cappadoce, saint Basile (2), saint Grégoire de Nazianze (Or. xx), saint Grégoire de Nysse (3); et ceux que fournissent en grand nombre saint Pacien (4), saint Ambroise (5), saint Jérôme (in Matth. xvi, 19), saint Chrysostome (Sacerd. iii, 5), saint Astère (6), saint Cyrille d'Alexandrie (in Joan. xx, 23), saint Augustin (7), etc.

(1) Ὥσπερ ἄνθρωπος ὑπὸ ἀνθρώπου ἱερέως βαπτιζόμενος, φωτίζεται τῇ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος χάριτι· οὕτως καὶ ὁ ὁμολογούμενος ἐν μετανοίᾳ, διὰ τοῦ ἱερέως λαμβάνει τὴν ἄφεσιν, χάριτι Χριστοῦ. L. adv. Novat. fragm. in *Galland.* v, 213.

(2) Respons. ad qu. 110.

(3) Hom. in eos qui alios acerbe judicant. T. ii. p. 234.

(4) Ad Sympr. Epl. i. n. 4. iii, n. 7. 8, etc.

(5) De Pœnit. ii, 7. 11.

(6) In Luc. xv, 11. fragm. in *Comb.* Auct. Nov. i. p. 228.

(7) Adult. conj. i, 28. n. 35. ii, 16. n. 16. 17. 17. n. 18. Civ. Dei xx, 9. n. 2. In Joan. tr. xlix. n. 24, etc. Doct. chris. i, 18, etc

5. Le vrai dispensateur du pardon des péchés, c'est, selon les anciens Pères, tantôt Dieu en général (1), tantôt plus spécialement Jésus-Christ (2), ou bien le Saint-Esprit (3). Quant à l'organe visible et terrestre par l'intermédiaire duquel ce pouvoir s'exerce, c'est l'évêque (4) ou le prêtre (5), ministres de l'Église (6).

(1) *Pacian.* ad Sympr. Epl. I. n. 6. — *Ambr.* in Luc. l. v. n. 13.

(2) *Orig.* in Lev. Hom. VIII. n. 10. — *Pacian.* ad Sympr. Epl. III. n. VII.

(3) *Eus.* Ἐμπνεῖ αὐτοῖς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὡς ἂν δεομένοις τούτου εἰς τὴν ἑξῆς ἐπιφερομένην ἐπαγγελίαν· αὕτη δὲ ἦν τὸ δύνασθαι ἀφιέναι ἁμαρτίας διὰ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δυνάμεως. Qu. ad Marin. n. IX (*Mai.* I, 277). — *Ambr.* Pœn. I, 2. — *Bas.* adv. Eun. v (T. II. p. 299. ed. *Garn.*). — *Cyr.* in Joan. XX, 33.

(4) *Firmilian.* Epl. ad Cyp. (int. *Cyp.* Epl. LXXV). — *Const. Apl.* II, 12. 20. 21. — *Athan.* Hom. in illud : Profecti in pagum. n. 7. — *Ambr.* Pœnit. II, 2. — *Pacian.* Sympr. Epl. I. n. 6. 7. III. n. 11.

(5) *Orig.* Qui non sunt sancti, in peccatis suis moriuntur : qui sancti sunt, pro peccatis pœnitudinem gerunt, vulnera sua sentiunt, intelligunt lapsus, requirunt sacerdotem, sanitatem deposcunt, purificationem per pontificem quærunt. In Num. Hom. X. n. I. De Orat. c. XXVIII. In Levitic. Hom. II. n. 4. — *Eus.* ad Marin. qu. n. IX. — *Const. Apost.* II, 2. 15. 34. — *Jac. Nis.* Pœnit. Serm. VII. c. II. — *Ambros.* Pœnit. II, 11. — *Hier.* in Matth. XVI, 19. — *Aug.* in Joan. Tr. XLIX. n. 24. — *Greg. Nyss.* Hom. in eos qui alios acerbe judicant. — *Pacian.* Epl. ad Sympr. I. n. 6. — *Theod.* in Exod. qu. XV. — *Pet. Chrys.* Serm. LXXXIV.

(6) [*Ambros.* Pœn. II, 7. Nam et vos indignamini, et contra Ecclesiam congregatis concilium; quia videtis mortuos in Ecclesia reviviscere, et peccatorum indulta venia resuscitari.] — *Fulgent.* de Fide. c. III.

6. Les passages de l'Écriture que les Pères allèguent le plus souvent en preuve du pouvoir de remettre les péchés accordé à l'Église dans la personne de ses ministres, sont les textes de saint Matthieu (XVIII) et de saint Jean (XX) où il est question du pouvoir de lier et de délier. A cette objection que, la parole de Jésus-Christ n'ayant été adressée qu'aux apôtres, les apôtres seuls ont reçu de lui le pouvoir d'absoudre les pécheurs, les Pères répondent que, si ce raisonnement était fondé, le pouvoir de baptiser ne pourrait non plus être attribué qu'aux apôtres (1). A cette autre objection qu'il n'appartient qu'à Dieu de remettre les péchés, ils répondent, en premier lieu, que c'est pourtant par le ministère des hommes que les péchés sont remis dans le baptême (2), et en second lieu, que c'est par la puisance de Dieu, déléguée à ses ministres, et par la vertu de sa parole, que les péchés sont remis (3).

7. Ce fut le Montanisme, et plus encore le Novatianisme qui fournirent à l'Église l'occasion de donner à la doctrine de la pénitence son développement et sa détermination scientifique et dogmatique. Les Montanistes voulaient enlever à l'Église le pouvoir de

(1) *Pacian*. ad Sympron. Epl. I. n. VI. — *Ambr*. in Luc. l. V. n. 13.

(2) *Ambr*. Pœnit. I, 8. Cur baptizatis, si per hominem peccata dimitti non licet? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est : quid interest, utrum per pœnitentiam, an per lavacrum hoc jus sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque mysterium est. — *Athan*. adv. Nov. I. fragm. (in *Gall*. V, 213).

(3) *Ambr*. Pœn. I, 7. — *Pacian*. Symp. Epl. III. n. 7.

remettre certains péchés plus graves que les autres, l'idolâtrie, l'impureté et l'homicide (*Tertull.* de Pudic. l. IV. XIX). Tertullien en vint même jusqu'à prétendre que le pouvoir des clefs avait été donné à saint Pierre seul et non point à l'Église (Pud. XXI); et encore il réduit ce pouvoir des clefs à un don supérieur d'intelligence, à une plus grande pénétration, et par suite à une plus grande puissance d'exhortation et de réprimande (*ibid.*).

Mais ce rigorisme des Montanistes fut dépassé par les prétentions des Novatiens, qui ne voulurent admettre aucune rémission ni pour les trois péchés dont nous venons de parler, ni pour les péchés mortels quels qu'ils fussent (1), ni même pour les péchés véniels (2). Ils invoquaient en leur faveur plusieurs passages de l'Écriture, entendus dans le sens de leur doctrine : le texte de saint Matthieu : *qui negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo, qui in cœlis est* (X 33); un autre de la première épître aux Corinthiens (III, 13); et surtout deux passages de l'épître aux Hébreux où il semble être question de péchés irrémissibles et de pénitence désormais impossible (VI, 4; et X, 26). Quand les Catholiques leur opposaient l'exemple de saint Pierre, qui après avoir péché si grièvement, avait cependant obtenu le pardon de sa faute, ils répondaient qu'il n'avait point encore alors reçu le vrai baptême, et qu'il

(1) *Soz.* I, 10. IV, 28. VII, 25. — *Epiph.* Hær. LIX, 1. — *Ambr.* Pœn. II, 5. — *Hier.* in Osee.

(2) *Eulog. Alex.* Οἱ ῥᾳδίως ἀφ' ἑαυτῶν τοὺς καὶ μικρόν τι παρασφαλέντας, καὶ ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας, ἐκκόπτεσθαι βούλονται. Adv. Novat. l. IV (ap. *Phot.* cod. CCLXXX. p. 886).

n'avait point encore été marqué du sceau de l'Esprit Saint (*Eulog. Alex.* adv. Novat. I, 2). Ils appliquaient exclusivement au temps qui précède le baptême, les paroles de Jésus-Christ : Ce que vous délierez sur la terre, sera délié dans le ciel, etc., et ces autres : Ceux à qui vous remettrez les péchés, etc.; ils posaient en principe que l'homme ne saurait jamais être investi du pouvoir de remettre les péchés (1); ils ne voulaient voir, d'ailleurs, dans l'idée même de pénitence et d'absolution, qu'une autorisation et une sorte d'encouragement à pécher.

Ils furent combattus par le pape saint Corneille, par saint Cyprien, par saint Athanase, par saint Ambroise, par saint Pacien. Saint Grégoire de Nazianze éleva aussi la voix contre eux au nom de la véritable indulgence chrétienne : « Pour moi, dit-il, j'avoue que je suis un homme, une existence changeante, une nature sans consistance, et j'accepte volontiers ce baptême de la pénitence; j'adore celui qui nous l'a donné, et j'en fais part aux autres, et je rends miséricorde pour miséricorde; car je sais que je suis environné de faiblesse, et qu'il me sera donné selon la mesure selon laquelle j'aurai donné aux autres. Mais vous, que dites-vous? quelle loi apportez-vous, nouveau pharisien, homme pur, nommé ainsi, du moins, sans l'être réellement, qui venez nous faire entendre la doctrine de Novatien? vous repoussez la pénitence? vous n'admettez pas les larmes? vous refusez de pleurer avec ceux qui pleurent? Puissiez-vous ne pas trouver un juge aussi inexorable que vous » (Or. XXXIX),

(1) *Pacian.* Epl. ad Sympron. n. IX.

On rapporte que Constantin ayant rencontré au concile de Nicée l'évêque novatien Acesius, lui dit, après l'avoir entendu exposer sa doctrine : « Eh bien, Acesius, mettez l'échelle, et montez seul au ciel » (*Soc.* I, 20. *Soz.* I, 22).

Il faut citer encore au nombre des adversaires du pouvoir donné à l'Église de remettre les péchés, les Donatistes, qui déclarèrent invalide la réconciliation accordée aux Traditeurs; et les Lucifériens, qui voulaient qu'on refusât aux clercs tombés dans l'hérésie l'absolution et la réhabilitation (*Hier.* adv. Lucifer.).

8. Bien que le moyen âge, fidèle à la tradition et à la pratique universelle des âges précédents, reconnaisse généralement la réalité du pouvoir des clefs conféré à l'Église par Jésus-Christ, il se produit cependant à cette époque plus d'une opinion singulière ou erronée sur cette matière. Ainsi Pierre Lombard ne reconnaît point au prêtre un pouvoir proprement dit de lier ou de délier, mais seulement un droit de déclaration à l'égard de ceux dont le jugement de Dieu a remis ou retenu les péchés (1); opinion au sujet de laquelle Richard de Saint-Victor (Tract. de potestate ligandi atque solvendi) le reprend assez rudement : « Il y en a, dit-il, qui soutiennent sur le pouvoir de lier et de délier une opinion si frivole, qu'elle mérite plutôt d'être raillée que réfutée; ils pensent et ils disent que les prêtres n'ont pas le pouvoir de lier et de délier, mais seulement la charge

(1) [Hi ergo (evangelici sacerdotes) peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a Deo vel retenta judicant et ostendunt. *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. XVIII.]

de montrer que les hommes sont ou ne sont pas délivrés de leurs péchés. Mais le Seigneur a-t-il dit : ceux que vous montrerez liés seront liés, et ceux que vous montrerez déliés seront déliés ? Ils disent que les apôtres et leurs successeurs n'ont pas le pouvoir de remettre les péchés, parce que le Seigneur ne l'a pas dit. Il a dit cependant : Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; et non pas à ceux à qui vous montrerez que leurs péchés leur sont remis. »

Au reste, Pierre de Poitiers soutint une opinion analogue (1), qui peut avoir eu sa source, comme celle de Pierre Lombard, dans une subtilité dialectique, et aussi dans une fausse interprétation de quelques expressions de saint Ambroise et de saint Augustin (2) ; et comme le quatrième concile de Latran n'avait point encore déterminé ce point de doctrine par une déclaration expresse, on peut jusqu'à un certain point l'excuser.

Une opinion beaucoup plus hardie fut soutenue par Abailard, esprit paradoxal, qui jouit, on ne saurait trop dire pourquoi, d'une grande renommée. Il avança que le pouvoir de lier et de délier n'avait été donné qu'aux apôtres, et qu'il n'avait point passé à leurs successeurs (3), opinion qu'il lui fallut rétracter solennellement, comme beaucoup d'autres.

9. Le pouvoir de lier et de délier dans le sacre-

(1) *Remy Ceillier,* Hist. des auteurs ecclésiast. T. XXIII. p. 56.

(2) *Aug.* Serm. LXVII. n. 2. 3. CCCLII. n. 8. In Joan. Tract. XLIX. n. 24. In Psalm. CI. En. Serm. II. n. 3. — *Ambr.* de Pœn. II, 7.

(3) *Abœl.* error. n. 12. — Cfr. *D'Argentré,* I, 21.

ment de pénitence fut attaqué sur de tout autres fondements et dans de tout autres intentions par un grand nombres d'hérétiques, tels que les Cathares (1), les Apostoliques (2) et les Fratricelles (3), qui, à leur point de vue d'opposition systématique contre tout sacerdoce et contre toute église, ne pouvaient admettre un acte sacramentel de cette nature ni l'autorité qu'il suppose. Il s'éleva plus tard contre le sacrement de pénitence une opposition non moins vive de la part des Flagellants (4), qui faisaient consister dans la flagellation toute la perfection du culte et de l'idée religieuse; précisément comme les Messaliens (5), avaient autrefois borné toute la religion à la récitation de l'oraison dominicale, déclaré vaines et inutiles toutes les autres pratiques, et rejeté le baptême, la pénitence, et tous les sacrements. Il y eut, d'ailleurs, une secte particulière de Flagellants, qui, sans nier que Dieu eût établi dans l'Église une puissance de lier et de délier, refusèrent de reconnaître que cette puissance eût été attribuée à aucun sacer-

(1) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1163. Acta inquisit. Tolos. ap. *Limborch.* Hist. inquis. p. 179.

(2) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1230.

(3) *Trithem.* cit. ad ann. 1299.

(4) *Gerson.* Constat autem per experientiam in multis, quod taliter se Flagellantes non curant, de sacramento confessionis vel pœnitentiæ sacramentalis dicentes, quod hæc flagellatio potior est ad delenda peccata, quam quæcunque confessio, immo eam æquiparant nonnulli vel præponunt martyrio, quoniam facimus, inquiunt, ultro fundendo sanguinem proprium, quod ab aliis martyres pati cogebantur. Tract. cont. sect. Flagell. T. II. ed. *Du Pin.* p. 660.

(5) *Epiph.* Hær. LXXX. — *Joan. Dam.* de Hæresib.

doce. Ils la considéraient comme un droit accordé à tous les chrétiens, et particulièrement aux hommes pieux, et se faisaient donner l'absolution par des laïques, à l'exclusion des prêtres (1). Les Pastoureaux crurent aussi pouvoir s'arroger le droit de donner l'absolution (2).

10. On a toujours regardé, dans l'Église, comme la condition fondamentale du sacrement de pénitence, le sentiment même ou la vertu de pénitence, qui implique les trois conditions particulières de repentir, de confession et de satisfaction.

11. Les anciens docteurs insistent en toute manière sur la nécessité du repentir (3) à l'égard du passé (4), et ils enseignent formellement que le soin d'éviter le péché dans la suite ne suffit nullement pour effacer le péché commis antérieurement (5).

On admettait, et l'on devait admettre, en effet, de la contrition parfaite, ce que l'on admettait de la charité parfaite, qu'elle efface le péché (6). Du reste, les théologiens plus récents ne manquent pas de faire observer que la contrition

(1) *Baldwin. de Lutzenbach.* Archiep. Trev. Gesta. III, 9 (in *Baluz.* Miscell. T. I. p. 156).

(2) *Guilhelm.* (Nang.) Chronic. ann. 1251.

(3) Μετάνοια, μεταμέλεια. *Suicer.* Observ. sacr. c. I.

(4) *Cypr.* Epl. VII. Laps. p. 383. (*Bal.*) — *Athan.* in Ps. XLIX, 22. — *Ephrem.* de extrem. Judicio. — *Chrys.* de compunct. II. 2.

(5) *Aug.* Nupt. et concup. I, 16. n. 29. — *Greg. M.* lit. Past. l. III. admon. XXXI.

(6) *Orig.* in Lev. Hom. II. n. 4. — *Ambr.* Apol. Dav. I, 9. n. 49. 50. — *Aug.* Retract. I, 7. n. 5. — *Chrys.* in I Cor. Hom. XLIV. n. 3. I Thess. Hom. IV. n. 4.

parfaite implique nécessairement et par elle-même la volonté et le désir de recevoir le sacrement; de même qu'ils ont soin, dans la définition de la contrition, de présenter la résolution de le recevoir comme une condition essentielle. Les anciens, en reconnaissant la distinction d'une charité commençante et d'une charité consommée, reconnaissaient par cela même la distinction d'une contrition plus parfaite et d'une contrition moins parfaite; mais on n'a déterminé scientifiquement qu'à une époque postérieure le caractère propre de ces deux degrés, en même temps qu'on les a désignés par les noms particuliers de *contrition* et d'*attrition* (1).

12. La croyance que la contrition imparfaite, c'est-à-dire celle qui est excitée par la considération du nombre et de la gravité des péchés et par la pensée de l'éternelle réprobation qu'ils nous ont méritée, ne saurait être utile ni salutaire, mais qu'elle rend l'homme hypocrite et encore plus coupable, est tout à fait inconnue à l'antiquité. Tous les Pères reconnaissent, conformément au témoignage de l'Écriture (2), que la crainte est, relativement à la justification, un

(1) Les deux mots *contritio, attritio*, se trouvent déjà employés dans Alain de Lille (Reg. theol. 85) comme des mots connus et généralement admis; d'où il suit que le P. Morin a tort de prétendre (Pœn. VIII, 2. n. 14) que ces expressions ont été employées pour la première fois par Alexandre de Hales, et qu'elles n'ont été usitées dans l'école que depuis 1220.

(2) *Ps.* IV, 5. — *Prov.* XXVIII, 14. — *Is.* XXVI, 17. 18. — *Eccli.* I, 27. XXVII, 4. — *Phil.* II, 12. — *Heb.* XII, 28. — II *Cor.* I, 6. — I *Petr.* I, 17.

moyen qui la prépare, qui la commence, qui retire l'âme du péché. C'est le sentiment de saint Clément (1 Cor. n. xxi), d'Origène (in Matth. comm. ser. n. 38), de saint Grégoire de Nysse (1), de saint Chrysostome (2), de saint Augustin (3), et plus tard de saint Grégoire le Grand (4) et des Scholastiques. Ce furent les Réformateurs qui avancèrent les premiers que la contrition imparfaite est en soi mauvaise et condamnable; mais le concile de Trente l'a déclarée, par un décret solennel, bonne et utile au salut (5).

13. La seconde condition reconnue par les anciens Pères comme nécessaire pour obtenir la rémission des péchés dans le sacrement de pénitence, c'est la *confession;* et non pas seulement la confession faite intérieurement devant Dieu (6) et devant ses saints (7),

(1) In Cantic. Hom. I. n. 471. T. I. ed. *Mor.*

(2) In Matth. Hom. xi. n. 3. Joan. Hom. LX. n. 4. 5. Non esse ad grat. concion. n. 2.

(3) De vera Relig. c. xvii. n. 33.

(4) Moral. in Job. l. I. p. 37.

(5) Sess. xiv. can. v. Si quis dixerit, eam contritionem, quæ paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animæ suæ, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, fœditatem, amissionem æternæ beatitudinis et æternæ damnationis incursum, cum proposito melioris vitæ, non esse verum et utilem dolorem, nec præparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem, demum illum esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium; anathema sit.

(6) *Herm.* Vis. III. n. I. — *Cypr.* Laps. 383 sq. (*Bal.*) — *Hilar.* in Ps. cxxxiv. n. 3. cxxxv. n. 3. cxxxvii. n. 1 sq. — *Cyr.* Cat. II. n. 6. 11, etc. — *Ambr.* passim. — *Cyr.* passim, etc.

(7) *Ephrem.* Confess. pecc. T. III. p. 548. ed. Gr. — *Victric. Rotom.* Laud. SS. n. xii.

mais la confession extérieure faite à l'Église dans la personne de ses ministres.

14. Saint Clément de Rome exhorte les fidèles à revenir à Dieu, pendant qu'ils sont encore en cette vie et dans la chair, parce que, dit-il, lorsqu'on est sorti de ce monde, il n'y a plus de confession ni de pénitence possibles (II Cor. n.VIII). Saint Irénée raconte comment beaucoup de femmes, que les Gnostiques avaient entraînées dans l'hérésie et dans l'impureté, confessèrent, à leur rentrée dans l'Église, et leurs erreurs et leurs péchés (I, 6. n. 5. cfr. 13. n. 5); tandis que plusieurs autres, pour n'avoir pas voulu se résoudre à cette épreuve, tombèrent dans le désespoir (I, 13. n. 7). Tertullien montre quelle est la folie de ceux qui, par une fausse honte, ne veulent pas confesser leurs péchés, et il demande si, parce qu'on les dérobe aux yeux des hommes, on espère les cacher aussi aux regards de Dieu, et s'ils ne vaut pas mieux être absous publiquement que condamné en secret (Pœn. c. X). Ceux qui cachent leurs péchés, dit-il encore, tombent dans l'abîme, et périssent comme ceux qui ne découvrent pas leurs maladies au médecin qui pourrait les guérir (1).

Saint Cyprien, pour prévenir les fidèles contre l'usage indigne de la sainte communion par suite des souillures de la conscience, rapporte comment une jeune fille qui s'était rendue coupable d'idolâtrie,

(1) Pudoris magis memores quam salutis : velut illi qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione, conscientiam medentium vitant, et ita cum erubescentia sua pereunt (*Tert.* de Pœnit. x. T. I. 1244. b. édit. *Migne*).

fut immédiatement punie de Dieu pour avoir osé recevoir l'eucharistie sans avoir auparavant purifié sa conscience par l'aveu de son crime; et il ajoute que beaucoup d'autres ont été sévèrement punis de Dieu en diverses manières, pour n'avoir pas confessé leurs péchés et n'en avoir point fait pénitence (de Lapsis, p. 189. 190. *Bal.* 486 *Migne*). Ailleurs il se plaint vivement des prêtres qui consentent à offrir le saint sacrifice pour ceux qui, après être tombés dans des péchés graves, ne les ont point confessés et n'en ont point fait pénitence, ou qui osent même leur donner l'eucharistie, lorsqu'il est écrit : « Celui qui mangera le pain ou qui boira le calice du Seigneur indignement sera coupable du corps et du sang du Seigneur (Epist. x). » Il loue, au contraire, l'attention et la sincérité avec lesquelles beaucoup de fidèles scrutent et dévoilent leur conscience : « combien j'aime mieux, dit-il, la « foi et les salutaires frayeurs de ceux qui, sans avoir « sacrifié ou accepté de coupables attestations (1), » mais en ayant eu seulement la pensée, viennent « avec simplicité et repentir, avouer cette pensée aux « prêtres du Seigneur, leur découvrir les secrets de « leur conscience, et, déposant un fardeau qui « leur pèse, demander avec instance, pour de légè-

(1) « Parmi ceux qui avaient succombé durant la persé- « cution de Dèce, le plus grand nombre fut de ceux qui, « pour s'épargner la honte d'une apostasie publique, prirent « du magistrat des *libelles* ou billets, pour n'être point recher- « chés comme chrétiens, d'où leur vint le nom de *libellatiques*. « Tous les saints évêques regardèrent cette faiblesse comme « une profession indirecte de l'idolâtrie. » Bibl. choisie des Pères de l'Église. T. 4. p. 49. éd. 1825.

« res blessures, un remède salutaire, parce qu'ils « savent qu'il est écrit : on ne se joue pas de « Dieu » (de Laps. xxviii)... Puis il ajoute : « Je vous « en conjure donc, mes bien-aimés, que chacun de « vous confesse ses fautes, tandis qu'il est encore « sur la terre, tandis que ses aveux peuvent être re- « çus, tandis que la satisfaction du coupable et la ré- « mission accordée par le prêtre peuvent être agréées « de Dieu » (*ibid.* xxix).

15. Clément d'Alexandrie rapporte que, de son temps, chacun, pour recevoir la sainte eucharistie, se réglait sur l'état de sa conscience (Strom. i, 1); or, dans un autre endroit (Str. ii, 12 et 13), c'est la pénitence qu'il signale comme le moyen de retrouver la pureté de la conscience, après qu'on l'a perdue. S'il ne fait aucune mention spéciale de la confession, c'est uniquement parce qu'elle était connue de tous comme partie intégrante de la pénitence.

Aussi son disciple Origène offre-t-il à ceux qui pourraient avoir quelques doutes sur la doctrine et sur la pratique de l'Église d'Alexandrie à cet égard, des témoignages plus que suffisants pour les dissiper. Il parle, en effet, aussi souvent, plus souvent même qu'aucun des autres Pères, de la confession des péchés, et expressément de la confession faite au prêtre (1). Bornons-nous à quelques citations. « Le pé- « cheur, dit-il, en s'accusant et en confessant ses fautes, « vomit, en quelque sorte, le mal qui est en lui, et se « débarrasse de la cause de sa maladie. Ayez soin seule- « ment d'examiner soigneusement à qui vous confes-

(1) In Gen. Hom. xvii. n. 3. 9. In Lev. Hom. iii. n. 4, etc.

« serez vos péchés. Éprouvez avant tout le médecin « à qui vous vous proposez d'exposer la cause de vo« tre maladie; voyez s'il sait être infirme avec les in« firmes, s'il pleure avec ceux qui pleurent... Puis, « s'il croit et s'il juge que votre mal est de ceux qui « demandent à être exposés et traités publiquement « devant toute l'Église, en sorte qu'il doive en ré« sulter pour les autres de l'édification, et pour vous« même une guérison plus facile, il faut vous y ré« soudre après mûre délibération, et en suivant les « conseils de ce sage médecin » (in Psal. XXXVII. Hom. II. n. 6). « Il y a, dit-il ailleurs, un septième moyen « d'obtenir la rémission de ses péchés, moyen pénible « et laborieux; c'est la pénitence, par laquelle le pé« cheur, touché de ses fautes, arrose son lit de ses « larmes, et ne rougit pas de faire connaître ses pé« chés au prêtre du Seigneur » (in Levit. Hom. II. n. 4).

Lactance voit dans la circoncision un symbole de la confession des péchés, par laquelle, dit-il, nous obtenons le pardon de nos fautes, et sans laquelle il n'y a point de pardon (Inst. div. IV, 17); et, plus loin, il assigne comme marque distinctive de la véritable Église, qui se trouve par là séparée des sociétés hérétiques, l'avantage qu'elle possède d'avoir la pénitence et la confession qui guérissent heureusement les péchés et les plaies auxquelles nous expose la faiblesse de notre nature (*ibid.* 30).

16. Nous avons aussi, en faveur de la pratique et de la nécessité de la confession des péchés, le témoignage des Pères de l'école de Cappadoce, et particulièrement de saint Basile (1) et de saint Grégoire

(1) Regul. brev. Respons. ad qu. CCXXIX. CCLXXXVIII.

de Nysse (1). La doctrine de l'Église de Syrie nous est attestée, d'ailleurs, par saint Jacques de Nisibe (2). Nous pouvons citer encore, comme tout à fait irrécusable, le témoignage de saint Pacien (Paræn. ad. pœn. n. 11), et celui de saint Ambroise (3). Les expressions de saint Jérôme (4), de saint Augustin (5), de saint Innocent I (6), et d'un grand nombre d'autres (7), ne laissent non plus rien à désirer pour la clarté et la précision. Quant à saint Chrysostome, si l'on ne peut disconvenir qu'en faisant, dans le traité du sacerdoce (III, 5), l'énumération des différentes ma-

(1) Epl. canonic. ad Letoj. c. III. c. VII. Hom. in illos qui alios acerbe judicant. Or. XI. adv. Eunom.

(2) Serm. de pœnit. c. II. IV.

(3) Pœnit. II, 3. De vid. c. X. Quant au passage (in Luc. lib. X. n. 88) où nous lisons ces mots : « Petrus doluit et flevit, quia erravit ut homo. Non invenio quid dixerit, invenio quod fleverit : lacrymas ejus lego, satisfactionem (defensionem) non lego : sed quod defendi non potest, ablui potest. Lavent lacrymæ delictum, quod voce pudor est confiteri. Et veniæ fletus consulunt, et verecundiæ... », il n'a d'autre but que d'exhorter à commencer la pénitence par les larmes, et de faire regarder le repentir comme indispensable et comme devant passer avant tout. Voy. sur cet endroit la note de l'éditeur (Patrologie, ed. *Migne*, T. XV. col. 1825).

(4) In Eccles. X, 11. Matth. XVI, 19. Regul. Monach. c. IX.

(5) In Ps. LXVI. En. n. 6. 7. Joan. Tract. XLIX. n. 24, etc.

(6) Epl. ad Decent. Eugubin. c. VII.

(7) *Paulin*. Vit. Ambr. — *Leo*. Serm. XLIX. (*Cacciar. Ball.* L.) c. I. Epl. LXXXIV. (*Cacc. Baller.* CVIII.) — *Salvian*. Epl. ad Salonn. Epp. — *Nil*. Epl. III. ad Charicl. presbyt. — *Joan. Climac*. Parad. scal. grad. IV. n. 22. 59.

nières dont les prêtres peuvent remettre les péchés, il ne mentionne pas la pénitence et la confession, on ne saurait toutefois en conclure qu'il ne les ait point connues ou qu'il les ait rejetées, puisqu'il en parle si souvent en d'autres endroits de ses écrits (1).

17. Ces témoignages des Pères, auxquels il faut ajouter les décisions des conciles, de celui de Laodicée, entre autres (can. 11), de celui de Carthage (337, can. 31), de celui d'Angers (453. *Baron.* hoc ann. n. 54), etc., qui déterminent les circonstances de la confession, la manière, le temps, le lieu, etc., suffisent sans doute pour établir solidement et la tradition constante de l'Église, et la foi universelle à la nécessité de la confession.

18. On a objecté contre cette nécessité de la confession le fait arrivé à Constantinople sous le patriarche Nectaire, lequel, à la suite d'un scandale qui émut les fidèles, abolit (2), dans toute l'étendue de sa juridiction, la charge de pénitencier, établie depuis le temps des Novatiens, et on a voulu en inférer que jusqu'à cette époque, la confession n'avait été

(1) Ἡ δὲ ἁμαρτία τοσαύτην ἐντίθησι κηλῖδα, ὡς μηδὲ μυρίαις πηγαῖς ἐκκαθᾶραι ταύτην δύνασθαι, ἀλλὰ μόνοις δάκρυσι καὶ ἐξομολογήσεσιν. In Matth. Hom. XXXVIII. n. 6. Ὅταν γὰρ ἐν τῇ παρούσῃ ζωῇ διὰ τῆς ἐξομολογήσεως ἀπονίψασθαι τὰ πλημμελημένα δυνηθῶμεν, καὶ τὴν συγχώρησιν εὑρέσθαι παρὰ τοῦ Δεσπότου, ἄπιμεν ἐκεῖ καθαροὶ τῶν ἁμαρτημάτων. In Gen. Hom. V. n. 2. Πάντες ἐπὶ τὴν ἐξομολόγησιν τῶν πλημμελημάτων ἐπειγώμεθα. In Gen. Hom. IX. n. 6. Cfr. de cruc. et latr. Hom. II. n. 3. In Heb. Hom. IX. n. 3. 4.

(2) *Soc.* Hist. Eccl. V, 19. — *Soz.* XII, 16. — *Niceph.* Hist. Eccl. XII, 28.

considérée que comme une institution purement ecclésiastique et toute disciplinaire (1); mais de savants critiques ont donné de ce fait de tout autres interprétations (2), et plusieurs (3) n'y ont vu que l'abolition de la confession publique (4). D'autres (5), poussant beaucoup plus loin leurs attaques, ont prétendu que la foi à la nécessité de la confession n'apparaît point encore au XIIe siècle, et c'est une opinion devenue en quelque sorte vulgaire, que c'est à Innocent III qu'il faut attribuer l'institution de la confession. On peut se convaincre du peu de vérité de cette opinion par les nombreux témoignages que fournissent à cet égard les écrivains ecclésiastiques (6) et les décisions des

(1) *Calvin.* Inst. III, 4. n. 6. 7, que suivent en ce point Basnage, Daillé et les autres théologiens de la réforme.

(2) *Pamel.* ad Cyp. de lapsis. — *Marian. Victor. Reatin.* Historia Sacram. confess. c. x. — *Morin.* Pœnit. II, 9. n. 5. sq. — *Leo Allat.* Eccl. Or. et Occ. consens. III, 17. n. 2. — *Boileau.* Hist. conf. auric. — *Nat. Alex.* ad Sæc. XIII. diss. XIV. § 18.

(3) *Petau.* de Pœnit. publica (ad *Epiph.* Hær. LIX.) — *Zaccaria.* distrib. de pœnit. CP. sublata a Nectario. — *Mansi.* de confessione auriculari ex facto Nectarii non improbanda.

(4) Cfr. sur ce sujet : Traité de la confession, par Denys de Sainte-Marthe, 1re part. c. IV. et 2e part. Examen du livre de Daillé, IVe part. argum. XIXe.

(5) Voy. par exemple, *Pertsch :* Loi de la confession.

(6) *Julian. Pomer.* Vita contempl. II, 7. — *Anast.* (Sin.) Or. I. de sacr. Syn. — *Columb.* lib. pœnit. De mens. pœnit. c. XLII. — *Elig.* (Noviod.) Hom. IV. XI. — *Beda.* in Jacob. V. — *Egbert.* excerpt. XX. Pœnit. II, 4. — *Bonifac.* (Mog.) Serm. II. n. 3. — *Alcuin.* Epl. XCVI. CCXXI. — *Raban.* de mod. Pœn. III, I. 18. — *Hincm.* Epl. XXIX. XL. — *Pacific.* (Veron.

conciles (1), comme aussi par l'accord parfait qui règne sur ce point entre l'Église catholique et les Latins d'une part, et de l'autre les Grecs (2), les Arméniens (3), les Jacobites (4) et les Nestoriens (5).

Il faut, du reste, remarquer encore que si les Scholastiques enseignent que la confession est d'institution divine, on trouve aussi chez eux l'opinion qu'elle a été non pas instituée *immédiatement* par Jésus-Christ, mais seulement insinuée par lui, puis instituée par les apôtres (6).

19. Quant au ministre auquel on doit faire la confession de ses péchés pour en obtenir l'absolution, la tradition de l'Église, telle qu'on la trouve consignée dans les Pères et dans les conciles, désigne à

Archidiac.) Gloss. in Exod. xxi, 18 (in *Mingarelli* Anecdot.) etc. Cfr. de la confession, par *Klee*. Quant à Gratien, il suffit de consulter : de Pœnit. I. c. LX.

(1) *C. Cabillon.* (650) c. VII. — *C. Rhem.* (639) c. VIII. — *C. Trull.* (692) c. CII. — *C. Chalced.* (787) c. XX. — *C. Cabill. II.* (813) c. XXXII. XXXIII. — *C. Rem.* (813) c. XII. XVI. — *C. Taurin.* (813) c. XXII. etc.

(2) *Leo Allat.* Eccl. Or. et Occid. cons. III, 16. n. 4. — *Renaudot.* Perpétuité de la foi. v, 170. sq. — *Morin.* Antiq. Pœnit. p. 121. — *Nicol. Malaxos.* Pœnit. (in *Lami* Delic. erudit. ann. 1738). — *Goar.* Euchol. gr. 674. sq.

(3) *Nerses.* Epl. Pastoral. ed. *Capelletti* p. 39. — *Galan.* C. Eccl. Arm. T. III. p. 118. — *Conc. Armen.* 1342.

(4) *Assem.* Bibl. Or. II, 66. 171. — *Renaudot.* Hist. patr. Alex. p. 550, et Perpétuité IV, 85. sq. 102. sq. 218. etc.

(5) *Assem.* Diss. de Syr. Nestor. in Bibl. Or. T. IV. p. 286.

(6) *Alex. Hal.* P. IV. qu. XVIII. memb. IV. art. II. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XVII. P. I. art. I. qu. III. Comp. theol. verit. VI, 25.

cet effet les évêques d'abord (1), puis les prêtres (2). C'est la même foi dans les âges suivants, comme l'établissent clairement les conciles (3) et les théologiens (4). On ne peut nier, toutefois, que les diacres, dans les temps anciens (5), et plus souvent encore au moyen âge (6) n'aient entendu les confessions des pécheurs; mais ce fut toujours, et au moyen âge plus directement et plus formellement qu'en tout autre temps, une vérité ayant force d'axiome, que les prêtres *seuls* ont le pouvoir des clefs, et que les diacres ne l'ont pas (7); d'où il suit que les confessions faites aux diacres ne doivent point être considérées comme sacramentelles, ni leurs absolutions, s'ils en ont donné quelques-unes (8), comme des absolutions

(1) *C. Elib.* c. XXXII. — *C. Carthag. IV.* c. VI. (*Balsam.* h. l.). — *C. Ancyr.* c. XIV (*Bals.* h. l.).

(2) *Orig.* in Lev. Hom. II. n. 4. — *Cypr.* Laps. 382 (*Bal.*). Epl. LII. ad Anton. — *Bas.* Reg. brev. Resp. ad qu. CX. CCXXIX. — *Greg. Nyss.* Hom. in eos qui alios acerbe judic. — *Hier.* reg. Monach. c. IV. In Matth. XVI, 19. — *Aug.* in Joan. Tr. XLIX. n. 24, etc.

(3) *C. Dublin.* (1217) — *C. Wigorn.* (1240) c. XXVI. — *C. Pictav.* (1280), etc.

(4) *Phot.* cod. CCLXXX. — *Alcuin.* Epl. XCVI. ad fratr. in provinc. Gothor. etc.

(5) *Cypr.* Epl. XII. — Cfr. *C. Illib.* c. XXXII.

(6) *Alcuin.* div. Offic. c. XIII. — *C. Ebor.* (1195). — *C. Lond.* (1200) c. III. — *Edmund.* (Cantuar.) Constit. (1236) c. XII.

(7) *Walter.* (Epp. Dunelm. 1255) Const. (in *Wilkins.* CC. Angl. I, 707). — *C. Pictav.* (1280) — *Gelant.* (Andeg.) Const. c. I. — *Odo* (Paris.) Const. c. LVI. Pœnit. Rom.

(8) De l'Aubespine et Noël Alexandre soutiennent que les diacres n'ont jamais donné d'absolutions proprement dites. Basnage prétend le contraire (Præf. ad Lect. Antiq. T. I.

proprement dites. Il est aussi question quelquefois, et particulièrement au moyen âge, de confessions faites à des laïques (1), dans les cas d'extrême nécessité; et l'histoire de ces temps-là en rapporte plusieurs exemples (2). Si, d'une part, l'on a quelque droit d'être étonné que plusieurs des Scholastiques voient là une délégation extraordinaire du pouvoir des clefs (3), et comparent même ce cas avec celui du baptême donné par nécessité (4), il ne faut pas manquer d'observer, d'un autre côté, que tous s'accordent à décider qu'après le danger passé, la confession faite à un laïque doit être recommencée et faite à un prêtre auquel il faut demander l'absolution (5), et qu'ils disent expressément, comme on peut le voir, entre autres, dans saint Bonaventure, que cette confession faite à un laïque, n'a en soi d'autre effet que de manifester le repentir et le désir qu'on éprouve de se confesser à

§ 10.) — Voy. encore *Blasco*. Dissert. qua ostenditur diaconis nunquam permissum, nequidem in casu summæ necessitatis, administrare sacramentum pœnitentiæ. ed. *Binterim*. Dusseldorp. 1828.

(1) *Lanfranc*. de celand. confess. — *Pet. Lomb*. Sent. IV. dist. XVII. — *Alex. Hal*. Summ. P. IV. qu. XIX. memb. I. art. I. — *Albert. M*. Sent. IV. dist. XVII. art. LVIII. etc.

(2) *Cæsar*. (Mon.) Dist. III. c. XXI. de excid. urb. Accon. II, 7. — *Thom. Cantipr*. de Apib. LIII. n. 23. etc.

(3) *Albert*. Sent. IV. dist. XVII. art. LVIII.

(4) *Thom*. Sent. IV. dist. XVII. qu. III. art. III. quæstiunc. II. — *Bonav*. Comp. theol. verit. de sacr. virtut. VI, 27.

(5) *Thom*. P. III. Suppl. qu. VIII. art. II. — *Cardin. Ostiens*. Summ. l. v. tit. de pœnit. et rem. n. 14. — *Francisc*. (Assis) Regul. I. c. XX. — *Radulf*. Mand. de confess. temp. pest. (in *Wilkins*. CC. Angl. II. 745).

un prêtre (1); aussi trouve-t-on souvent cette autre décision analogue à la précédente, qu'en cas de nécessité on peut tout simplement se confesser à Dieu (2). Au reste, que la confession des péchés ne puisse et ne doive être faite régulièrement qu'à un prêtre, c'est aussi la croyance des Grecs, des Arméniens, des Jacobites et des Nestoriens. Les Latins, il est vrai, ont plus d'une fois, au moyen âge, soupçonné et accusé les Grecs de croire que la confession faite à Dieu seul suffit pour obtenir la rémission des péchés (3), ce qui détermina même Abailard à démontrer avec étendue la convenance de la confession faite aux hommes et particulièrement aux prêtres (4);

(1) Quare FF. minn. prædic. et confess. audiant.

(2) *Greg. III.* Pœnitential. c. xxx. — *Theod.* (Cantuar.) capit. cxxxiii. — *Cumean.* (Abb.). Mensur. Pœnit. c. xiv. — *Bonav.* Sacram. virt. vi, 27.

(3) Voy. *Gratian.* de Pœnit. dist. I. c. xc.

(4) Sunt qui soli Deo confitendum arbitrantur, quod nonnulli Græcis imponunt. Sed quid apud Deum confessio valeat, qui omnia novit, aut quam indulgentiam lingua nobis impetret, non video... Multis de causis fideles invicem peccata confitentur juxta illud apostoli (*Jacob.* v, 16), quod præmissum est, tum videlicet, ut orationibus eorum magis adjuvemur, quibus confitemur, tum etiam, quia in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis, et in relaxatione pœnitentiæ majorem assequimur indulgentiam... Denique sacerdotes, quibus animæ confitentium sunt commissæ, satisfactiones pœnitentiæ illis habent injungere, ut qui male arbitrio suo et superbe usi sunt Deum contemnendo, alienæ potestatis arbitrio corrigantur... Nec ejus nequitia hoc loco prætereunda est, qua nos ad peccatum impellit, et a confessione retrahit... Sed qui plagæ quærit medicamentum, quantumcumque ipsa sordeat, quantumcumque oleat,

mais il est facile de se convaincre par les livres pénitentiaux des Grecs et par leurs eucologes, aussi bien que par les écrits de leurs théologiens (1), que cette accusation n'a aucun fondement.

20. Au reste, Jean, patriarche des Jacobites d'Égypte, essaya, en 1189, à Alexandrie, d'abolir la confession extérieure faite au prêtre, et d'y substituer la confession intérieure faite à Dieu seul; mais cette nouveauté ne parvint ni à s'étendre ni à s'établir (2). Le moyen ridicule qu'on devait employer pour obtenir la rémission de ses péchés, selon la pratique instituée par ce patriarche et adoptée par plusieurs de ses fidèles, et qui consistait à se confesser en silence au moment où s'élevait la fumée de l'encens pendant le service divin, rappelle, pour la facilité, celui dont avaient fait usage autrefois les hérétiques appelés Audiens, lesquels s'imaginaient recevoir l'absolution de leurs péchés lorsque, plaçant d'un côté les écritures canoniques, et de l'autre les écritures apocryphes, ils marchaient entre deux en confessant leurs fautes (*Theod.* Hæret. Fab. IV, 10).

Quant aux Cathares (3) et aux Bégards (4), ce fut moins par le désir d'une religion plus commode et

medico revelanda est, ut competens adhibeatur curatio. Medici vero locum sacerdos tenet, a quo, ut diximus, instituenda est satisfactio. Ethica. c. XXIV.

(1) Voy. *Klee.* la Confession. p. 190.

(2) *Asseman.* Bibl. Or. II, 367. — *Renaudot.* Perpétuité de la foi. T. V. p. 218.

(3) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1163.

(4) *Joan. de Ochsenstein.* Epp. Argent. ap. *Mosheim.* de Beghard. p. 257.

plus facile, que par une haine positive contre la hiérarchie, qu'ils déclarèrent inutile de se confesser aux prêtres. Il faut dire la même chose des Vaudois (1), bien que Bossuet ait cherché à établir qu'ils ne rejetèrent la confession qu'en 1536, après leur réunion avec les Calvinistes (2). Il est certain aussi que ce fut principalement son esprit d'opposition à la hiérarchie ecclésiastique, qui porta Wicleff à soutenir que l'homme animé d'un sentiment convenable de contrition, n'a nul besoin, et ne saurait tirer aucun profit de la confession extérieure (prop. VIII). Ce fut uniquement, au contraire, par goût pour les idées paradoxales, que Pierre d'Osma, renouvelant, malgré la décision formelle du concile de Latran, l'opinion hardie de quelques Scholastiques qui avaient enseigné que la contrition obtient la rémission des péchés sans l'intention d'avoir recours au pouvoir des clefs (sine ordine ad claves), prétendit que la confession détaillée des péchés n'est point d'institution divine, ni de droit divin, mais seulement de droit et d'institution ecclésiastiques (*d'Argentré* II, 298).

21. C'est de la part des Réformateurs du seizième siècle que la doctrine de la confession sacramentelle a éprouvé la plus vive opposition.

La confession d'Augsbourg, il est vrai, se déclare positivement pour le maintien de l'absolution pri-

(1) *D'Argentré* Coll. jud. T. I. p. 57. 92.

(2) Histoire des variations. Du reste, la confession des péchés est déjà rejetée dans la confession vaudoise rédigée en 1532. Voy. cette confession dans *Dicterici :* Histoire des Vaudois.

vée (1), à laquelle même elle conserve le nom et la dignité de sacrement (2); et Melanchthon regarde l'abolition de la confession, qui avait déjà eu lieu en plusieurs endroits, comme une faute qui peut et qui doit être réparée (3); mais la confession détaillée des péchés n'en est pas moins regardée comme inutile par les Réformateurs, qui se fondent, pour ne pas l'exiger, sur ce qu'elle est impossible (4); quant aux articles de Smalkalde, ils se contentent d'en appeler sur ce point à la conscience individuelle, et ils laissent chacun libre de déclarer ce qu'il voudra (5). Au reste, ce n'était pas une chose bien solidement établie, que cette pensée de conserver la dignité de sacrement à la pénitence et à l'absolution, puisque Luther la conteste positivement (6).

(1) De confessione docent, quod absolutio privata in ecclesiis retinenda sit, quanquam in confessione non sit necessaria omnium delictorum enumeratio. Est enim impossibilis juxta Psalmum (xix, 13): delicta quis intelligit. P. i. art. xi.

(2) *Melancht.* Apol. conf. Aug. art. iv. In ecclesiis nostris plurimi sæpe in anno utuntur sacramentis absolutione et cœna Domini. Art. v. Absolutio proprie dici potest sacramentum pœnitentiæ, ut etiam scholastici theologi eruditiores loquuntur. Art. vii. Vere ergo igitur sunt sacramenta, baptisma, cœna Domini, absolutio, quæ est sacramentum pœnitentiæ. — *Luther.* Capt. Babyl. T. ii. fol. 274. 292. Jen.

(3) L. i. Epl. lxxxii. ad Eccl., quæ est Francofurti.

(4) *Conf. Aug.* P. i. art. xi. — *Apol.* art. vi. — Cfr. *Luther.* Epl. dix. ed. *de Wette.* Capt. Babyl. T. ii. fol. 292. Jen.

(5) Enumeratio autem peccatorum debet esse unicuique libera, quid enumerare aut non enumerare velit. P. iii. art. viii. n. 24.

(6) Capt. Babyl. T. ii. fol. 301. Jen. De inst. eccl. minist. ibid. fol. 382.

Quant aux Réformés, qui avaient rejeté simplement et absolument le caractère sacramentel de la pénitence et de l'absolution, ils durent, à plus forte raison, rejeter la confession; Calvin en reconnaît, il est vrai, l'utilité; mais il nie qu'elle soit nécessaire (Instit. III, 4. n. 7 sq.); les confessions de foi des Réformés donnent la même décision (1). C'est aussi le sentiment de Bucer (Reg. christ. I, 9).

22. L'objet et la matière de la confession sacramentelle sont, d'après la tradition universelle de l'Eglise, tous les péchés commis depuis le baptême, en quelque manière qu'ils l'aient été; que ce soient des actions extérieures (2), ou bien des actes purement spirituels et intérieurs, de simples pensées par exemple, ou de simples intentions (3). On a toujours regardé comme nécessaire et indispensable la confession des péchés mortels (4), et comme simplement utile et salutaire celle des péchés véniels (5), dont on peut obtenir la rémission par d'autres moyens, tels que les bonnes œuvres (6), le pardon des injures re-

(1) *Conf. Helv.* (III.) c. X. — *Declar. Thorun.* art. de pœnit.

(2) *Iren.* I, 6. n. 5. 13. n. 5. — *Tert.* Pœn. c. X. — *Lact.* Instit. div. IV, 17. — *Bas.* in Ps. XXXII. n 3. — *Pacian.* Paræn. ad pœnit. — *Hier.* in Eccl. X, 10. etc.

(3) *Iren.* I, 3. n. 6. — *Tert.* Pœn. c. III. — *Cypr.* Laps. 382. (*Bal.*) — *Orig.* in Lev. Hom. III. n. 4. In Luc. Hom. XVII.

(4) *Pacian.* Par. ad Pœnit. n. IV. V. — *Greg. Nyss.* Epl. can. c. II. sq. etc.

(5) *Cypr.* Laps. p. 382 (*Bal.*). Epl. LII. p. 150. etc.

(6) *Cæs.* (Arel.) Hom. II. III.

çues (1), la prière (2), et surtout l'oraison dominicale (3).

Les théologiens du moyen âge regardent aussi la confession des pechés véniels comme purement facultative, et ils reconnaissent qu'on peut en obtenir le pardon par d'autres moyens, entre lesquels ils recommandent la prière (4), l'humble accusation de soi-même devant le prochain, la confession faite à des laïques (5) et les autres œuvres de renoncement à soi-même.

De tout temps on a exigé comme une condition essentielle de la confession, qu'elle fût entière, non pas matériellement, en sorte qu'elle comprît toutes les fautes commises, mais formellement, c'est-à-dire qu'elle fût l'aveu de toutes les fautes mortelles et des circonstances importantes de ces fautes dont on se reconnaît coupable après un sérieux examen de conscience. Qu'il n'y ait pas d'autre confession que celle-là qui puisse être considérée comme vraie et proprement dite; qu'il n'y ait d'ailleurs aucune impossibilité de confesser les péchés dont on se reconnaît coupable, on ne voit nulle part les Pères et les théologiens exprimer le moindre doute à cet égard. Le concile de

(1) *Aug.* adv. Faust. XIX, 28.

(2) *Greg. Nyss.* Epl. can. ad Letoj. c. VI. — *Cassian.* coll. XXVIII, 15.

(3) *Aug.* Fid. et opp. c. XXVI. Enchir. c. LXXI. LXXVIII. Symb. n. 14. — *Cassian.* coll. X, 8.

(4) *Julian. Pom.* Vit. contempl. II, 7. — *Isid. Hispal.* Exhort. ad Pœnit. — *Alcuin.* Div. offic. c. XIII.

(5) *Beda.* in Jacob. V. — *Joan.* (Aurel.). Inst. laic. I, 16. — *Hildeb.* in Rogat. Serm. I, IV.

Trente a déclaré impie l'idée propagée par les Réformateurs, que la confession est une torture et une tyrannie exercée sur les consciences (Sess. XIV. cap. V).

23. Une dernière condition exigée par l'Église pour l'absolution des péchés, c'est la *satisfaction*, par où il faut entendre l'exercice de la pénitence et de la mortification et la pratique des bonnes œuvres de toute sorte, comme expiation pour le passé, comme signe de meilleure disposition réelle et solide pour le présent, comme précaution et garantie pour l'avenir.

Toute l'antiquité reconnaît et proclame la nécessité de la satisfaction ; on peut voir, entre autres, sur ce sujet, Tertullien (1), saint Cyprien (2), Lactance (Inst. IV, 17), saint Basile (3), saint Ambroise (Pœnit. II, 2), saint Augustin (4). L'institution et la discipline de la pénitence publique, dans les premiers temps du christianisme, est d'ailleurs l'expression la plus frappante de la foi de l'Église relativement à la convenance et à la nécessité de la satisfaction. Il y a pour les siècles suivants et pour le moyen âge des

(1) Quam ineptum, quam iniquum, pœnitentiam non adimplere, et veniam delictorum sustinere, hoc est, pretium non exhibere, ad mercem manum emittere! hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit ; hac pœnitentiæ compensatione redimendam proponit impunitatem. De Pœnit. c. VI. cfr. c. X. XI. et aussi de Baptism. XX, où il dit : Simul et de pristinis satisfacimus conflictatione carnis et spiritus, et subsecuturis tentationibus munimenta præstruimus.

(2) De Laps. p. 383 (*Bal.*). Epl. VII. LII.

(3) In illud : Attende tibi ipsi. n. 4.

(4) Serm. CCCLI. de Pœnit. n. 12. De. Cont. c. III.

témoignages non moins concluants à recueillir soit dans les écrits des théologiens, soit dans les livres pénitentiaux alors en usage. La foi des Grecs, des Arméniens, des Nestoriens et des Jacobites sur ce point, ne saurait non plus être douteuse en présence de leurs pénitentiels et de leurs eucologes.

Quant aux œuvres satisfactoires, celles que l'on trouve surtout recommandées comme étant les plus importantes, sont la prière (1), le jeûne (2) et l'aumône (3). Fidèles en ce point à la doctrine de l'antiquité, les théologiens du moyen âge (4) ne manquent pas, d'ailleurs, d'inculquer, conformément à l'idée même de la pénitence et à l'esprit de l'Église, que sans une contrition vraie et entière, c'est-à-dire s'étendant à tous les péchés, comme aussi sans l'observation fidèle des commandements, toutes les œuvres satisfactoires sont vaines et de nulle valeur (5).

24. Le point de vue où s'étaient placés les réformateurs ne leur permit pas d'admettre une satisfaction que l'Église pût imposer et que les fidèles dussent accomplir (6). Luther surtout s'est souvent et

(1) *Cypr.* Epl. VII. IX. — *Chrys.* in Act. Hom. XXVI. n. 4.

(2) *Tert.* Jej. c. III. — *Cypr.* Epl. VII. — *Aug.* Serm. CCCLI. de Pœnit. n. 12.

(3) *Cypr.* de Eleem. — *Lact.* Inst. div. VI, 23. — *Aug.* cont. Cresc. II, 12. Enchirid. c. LXX. — *Salvian.* de Avar. I, 8 sq.

(4) *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. XV.

(5) *Pet. Lomb.* Ergo dicenda est illa peccati satisfactio, quam quis agit pro uno peccato, dum perdurat in altero? Quia nihil prodest jejunare, et orare, et alia bona agere, nisi mens revocetur a peccato. Sent. IV. dist. XV.

(6) *Calvin.* Inst. III, 4. n. 45 sq.

violemment élevé contre cette doctrine. Pour constater et confirmer en cette matière la tradition des siècles précédents, l'Église, dans le concile de Trente, a déclaré qu'on peut satisfaire à Dieu par les mérites de Jésus-Christ, pour les peines temporelles dues au péché, au moyen des bonnes œuvres, soit de charité envers le prochain, soit de mortification et de renoncement à soi-même (1). Le saint concile recommande en même temps aux prêtres d'agir, en cette importante matière, avec une extrême prudence, et d'enjoindre, selon la nature des péchés et la faculté des pénitents, des satisfactions salutaires et convenables, où le pécheur trouve tout à la fois un châtiment pour le passé et un préservatif pour l'avenir (2).

25. Il nous reste à exposer un dernier point relatif à la pénitence, lequel a été souvent mal compris et mal interprété, et à la discussion duquel se rattache la triste séparation du XVI[e] siècle, puisque ce fut de là qu'elle prit occasion de se constituer publiquement et formellement; je veux parler de la doctrine des *indulgences* (3), par où il faut entendre l'usage d'une

(1) Sess. XIV. de pœnit. can. XIII.

(2) Sess. XIV. de Pœnit. cap. VIII. cfr. Sess. VI. c. XIV. Itemque docendum est, satisfactionem per jejunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitæ exercitia, non quidem pro pœna æterna, quæ vel sacramento vel sacramenti voto una cum culpa remittitur, sed pro pœna temporali, etc.

(3) *Lupus*. Diss. de Indulgent. — *Schellstraten*. Diss. de Indulg. (in Act. Orient. Eccl. cont. Lutheranos. (P. II. p. 759 sq.) — *Amort*. Hist. Indulgentiarum. — *Juenin*. Sacram. diss. XIII.

discipline plus douce à l'égard du pécheur et la remise à lui faite d'une portion de la peine imposée par l'Église.

26. Les Pères trouvent un exemple et un premier modèle de la douceur et de l'indulgence dont on peut user envers le pécheur, dans la prompte réadmission de l'incestueux de Corinthe à la communion de l'Église (II Cor. II); et si Tertullien, cédant à l'influence de ses doctrines montanistes, prétend que dans le passage allégué il n'est point question d'un incestueux, ni, par conséquent, d'une indulgence exercée à son égard (Pudic. XIII), les autres docteurs et écrivains ecclésiastiques sont expressément d'un sentiment contraire (voy. *Corn. a Lapide,* in hunc loc.). Les anciens voient un autre exemple d'indulgence dans l'histoire du jeune homme traité si doucement par saint Jean et regagné par là à Jésus-Christ (*Clem. Alex.* apud *Euseb.* III, 23).

Si l'Église exerça dans les premiers temps contre les crimes les plus graves, comme l'impureté, le meurtre et l'apostasie, une salutaire sévérité que les circonstances rendaient alors nécessaire, elle put, dans la suite, elle dut même, quand les circonstances furent changées, traiter autrement les pécheurs qui étaient tombés dans quelqu'un de ces crimes; et la pensée que quelques-uns de ses enfants « qui ne « savaient de quel esprit ils étaient animés », allaient y rencontrer une occasion de scandale, ne pouvait être à ses yeux un motif suffisant de laisser inutile entre ses mains la prérogative qui lui a été donnée pour le salut des pécheurs; elle devait plutôt la maintenir à tout prix contre les rigoristes qui cherchaient

à la lui ravir. Elle exerça pour la première fois sous le pape saint Zéphyrin son droit d'indulgence envers les pécheurs qui s'étaient rendus coupables d'adultère, et l'on sait que ce fut là l'origine et l'occasion du schisme et de l'hérésie des Montanistes. Plus tard on étendit cette indulgence à ceux qui avaient renié la foi (1), et cet adoucissement fut le prétexte invoqué par Novat et son parti pour se séparer de l'Église; comme plus tard les Donatistes alléguèrent pour raison de leur schisme l'indulgence dont l'Église avait usé envers les Traditeurs.

Outre cette espèce d'indulgence, en vertu de laquelle ceux qui n'avaient d'abord été réadmis à la communion de l'Église et à la réception de l'eucharistie qu'au moment de la mort, étaient maintenant réhabilités pendant la vie, nous en voyons dans la suite apparaître une seconde. On sait en effet que depuis le temps des Novatiens tout ce qui concerne la pénitence ecclésiastique fut soumis à un ordre pour ainsi dire méthodique et régulier, et que la durée de la pénitence fut partagée en plusieurs périodes et en divers degrés (2). Ces degrés, par lesquels le pécheur devait successivement passer pour retrouver la place qu'il avait perdue dans la communauté chrétienne, étaient au nombre de quatre, et se trouvent déjà

(1) La décision fut prise par saint Corneille, dans un concile tenu à Rome. Conformément à ce décret, Sérapion, qui avait abandonné la foi à Alexandrie, reçut la communion avant d'être arrivé au moment de la mort (*Dion.* ap. *Eus.* VI, 44).

(2) *Bona.* Rerum Lit. I, 17. § 3 (*Sala.* h. l.). — *Albaspin.* Observ. II, 22. — *Morin.* Pœnit. IV, I. n. 3.

énumérés dans saint Grégoire le Thaumaturge (Epist. can. c. ult.); le premier degré était celui des *pleurants* (1); le second, celui des *écoutants* (2); le troisième, celui des *prosternés* (3); le quatrième, celui des *consistants*, c'est-à-dire de ceux qui se tenaient debout pour prier (4). Comme c'était aux évêques de déterminer la durée de la pénitence dans chacun de ces degrés, ils pouvaient aussi faire au pénitent la remise de l'un d'entre eux (5); du reste, on avait égard avant tout à la vie que le pénitent avait menée avant sa faute, puis au zèle et à l'ardeur avec lesquels il embrassait les œuvres de la pénitence, à l'intensité de son repentir et de sa contrition, et aussi aux circonstances particulières du temps où l'on se trouvait.

Un fait digne de remarque, c'est que dès les temps les plus anciens on accordait généralement aux pé-

(1) Πρόςκλαυσις. *Greg. Nyss.* Epl. can. ad Letoj. c. IV. V. — *Balsam.* in *C. Ancyr.* c. XXI.

(2) Ἀκρόασις. *C. Ancyr.* c. IV. VI. IX. — *C. Nic.* c. XI. XII. *Greg. Thaumat.* can. XI. — *Bas.* Epl. CXCIX. ad Amphil. (can. II.) c. XXII.

(3) Ὑπόπτωσις. *C. Ancyr.* c. IV-XI. XVI. XXIII. — *C. Nic.* c. XI. XII. — *Greg. Thaum.* can. XI.

(4) Σύστασις. *C. Nic.* c. XIII. — *Greg. Thaum.* c. IX. — *C. Ancyr.* c. IV. — *Bas.* Epl. CCVII. (can. III.) c. XXXIV. LXI.

(5) *C. Ancyr.* Τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι ἢ πλείονα προςτιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος, καὶ ὁ μετὰ ταῦτα, ἐξεταζέσθω καὶ οὕτως ἡ φιλανθροπία ἐπιμετρείσθω. can. V. (ap. *Labbe.* T. I. col. 1457). Cfr. c. XVI. — *C. Neocæs.* c. III. — *C. Nic.* c. XII.—*C. Carthag. III.* c. XXXI. — *Greg. Nyss.* ad Letoj. c. IV.

cheurs, sur la demande des martys, pour lesquels on avait la plus grande vénération (1), soit leur réintégration dans la communauté chrétienne, soit la remise de la partie de leur pénitence qu'ils avaient encore à accomplir; on en trouve des preuves et des exemples dans les Actes des martyrs (2), dans Tertullien (3), dans saint Cyprien (4), dans saint Denys d'Alexandrie (apud *Euseb.* Hist. Eccl. VI, 42), dans saint Pierre d'Alexandrie (Epist. can. c. V), et dans les canons du concile d'Ancyre (can. II. V). Cependant cet usage fut aboli vers le quatrième siècle, parce qu'il en était résulté une foule d'abus (5), et principalement parce que dès lors il n'y eut plus de martyrs.

Après le septième siècle, nous trouvons encore une nouvelle forme d'indulgence : ce sont diverses commutations des peines canoniques ordinaires en d'autres bonnes œuvres, soit de charité (6), soit de mortification (7), ou de piété en général. De l'église

(1) On leur donne le nom de *Benedicti* (*Tert.* ad Martyr. c. I. II. III. V), le titre d'honneur le plus élevé qui fût usité en ce temps-là.

(2) Epl. Eccl. Vienn. et Lugdun. n. XVIII. cfr. Acta Dativi, Saturnini, Felicis, Apuleji.

(3) Ad Martyr. c. I. Cfr. de Pud. XX. où il se déclare contre cet usage.

(4) Epl. IX. X. XI. XII. XIII.

(5) Cfr. *C. Elvir.* c. XV. — *C. Arel.* c. XIV.

(6) Voy. Canones edit. sub Edgar. Rege in *Wilkins.* CC. Angl. T. I. p. 236.

(7) *C. Hibern.* (682). Arreum anni, tridui dies et noctes sine sede et somno, nisi paulisper; vel CL. Psalmi cum 10 canticis stando et orando in omni hora; XII quoque flexiones ge-

d'Angleterre et de l'église d'Irlande, où ces rachats des peines canoniques commencèrent à se produire et amenèrent bientôt de nombreux abus (1), ils se répandirent au IXe siècle en Allemagne, en France (2) et en Italie.

Il y eut aussi des indulgences accordées à l'occasion des dédicaces d'églises, à ceux qui venaient leur donner de l'éclat par leur présence (3). On les récompensait ainsi de la piété qui leur faisait entreprendre de pénibles voyages, ayant pour but la gloire de Dieu, en même temps qu'on leur donnait une marque plus sensible de la bonté maternelle de l'Église, qui remet tous les jours les péchés dans la maison de Dieu, où elle dispense aux fidèles la grâce des sacrements. Mais ce nouveau mode d'indulgences produisit bientôt aussi de graves

nuum flectuntur in omni hora orandi, et palmæ supernæ ad orationem. Can. Eccl. Hibern. (ap. *Mansi*. T. XI, col. 1059).

(1) Voy. *C. Cloveshov.* (747.), qui prend contre cet abus des mesures pleines de vigueur.

(2) *Rhegino.* (Abb. Prum.) Quomodo possum pœnitentiam septem annorum pœnitere? Ex dictis sancti Bonifacii episcopi (Papæ) 446, triduana una pro triginta diebus et cantatio psalmorum centum viginti. Pro uno die tribus vicibus: Beati immaculati, et sex: Miserere mei Deus, et septuaginta vices prosternat se in terram, et per singulos Pater noster dicat... cantatio unius missæ potest redimere duodecim dies. Decem missæ quatuor menses... qui psalmos nescit et jejunare non potest, qnantum quotidie sumit, penset, et medietatem tribuat in eleemosyna. Discipl. Eccl. II, 446.

(3) *Hildebert.* Dedicat. Eccl. S. Nicol. Serm. VI. — *Pontius* (Arel. Archiep.) Indulgent. in dedicat. Eccl. (in *d'Achery*. Spicil. T. III. ed. *de la Barre*, p. 383.) Voy. d'autres exemples, ibid. T. III. p. 405. — Cfr. aussi *Martene* Ant. Eccl. Rit. II, 15. n. 17.

abus, et le quatrième concile de Latran se vit obligé de restreindre ces indulgences dans des limites plus modérées : il régla, par exemple, que les indulgences qu'on pourrait gagner en assistant à la dédicace elle-même de l'église ne s'étendraient pas au delà d'une année; ni celles qu'on gagnerait le jour de l'anniversaire, à plus de quarante jours (can. 62). En général, ce concile s'efforça d'obvier sérieusement à tous les inconvénients qu'avait produits çà et là l'usage des indulgences; et il est tout à fait digne de remarque qu'il parle déjà des précautions à prendre contre les bulles d'indulgences supposées, à l'aide desquelles des faussaires extorquaient de l'argent à la piété surprise (*ibid.* can. 62). Des conciles particuliers (1) prennent aussi à la même époque des précautions du même genre (2).

La première indulgence plénière fut celle que le pape Urbain II accorda au concile de Clermont, à tous les croisés (can. 11).

27. C'est aux Scholastiques que la doctrine des indulgences doit particulièrement son développement scientifique. L'idée fondamentale des indulgences a pour appui la notion même de l'Église, considérée comme formant un organisme spirituel, dans lequel rien n'est isolé, mais où les biens spirituels et les avantages de chaque membre tournent au profit de

(1) *C. Exon.* (1287) c. XLVII. — *C. Colon.* (1300) c. VII.

(2) Toutes les indulgences par lesquelles on prétend absoudre *a pœna et a culpa* sont déclarées par Benoît XIV suspectes et fausses par le fait seul de leur teneur. Syn. diœc. l. XIII. c. XVIII. n. 7.

l'ensemble; et aussi la croyance à l'existence dans l'Église d'un trésor (*thesaurus meritorum*) formé des mérites de Jésus-Christ et de ceux que les justes et les saints ont acquis par la grâce (1).

Relativement aux défunts, que dans les temps anciens on regardait positivement comme n'appartenant plus à la juridiction de l'Église de la terre (2), les Scholastiques admettent que les indulgences ne peuvent leur être appliquées en manière de grâce judiciaire, mais seulement en forme de suffrage, non pas *auctoritativè*, mais *impetrativè*, comme ils disent (3).

Parmi les théologiens plus modernes qui ont traité de la doctrine des indulgences, il faut particulièrement signaler Gerson, qui, bien qu'il fasse plus d'une observation sur la manière dont les indulgences doivent être accordées (4), et qu'il révoque en doute la

(1) *Alex. Halens.* P. IV. qu. XXIII. memb. I. art. I. — *Albert. M.* Sent. IV. diss. XX. art. XVII. XVIII. — *Thom.* P. III. qu. XXV. art. I. Sent. IV. dist. XX. qu. I. art. III. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XX. P. II. art. I. qu. II. — *Clem. VI.* Extrav. comm. de Pœnit. c. II. — Cfr. *Morin.* Pœn. X, 21. — *Thomass.* V. et N. Eccl. disc. P. II. l. XIII. c. XXIV.

(2) *Leo.* Epl. LVIII. (*Ball.*) ad Theodor. Forojul. c. III. — *Gelas.* in *Conc. Rom.* II. cum 55 Epp.

(3) *Alex. Halens.* P. IV. qu. XXIV. memb. V. — *Thom.* Supplem. P. III. qu. XXVII. art. I. Sent. IV. dist. XX. qu. I. art. V. — *Bonavent.* Sent. IV. dist. XX. P. II. art. I. qu. V. — *Richard.* Sent. IV. dist. XX. art. III. qu. III.

(4) Solus papa Christus potest illam tot dierum et annorum mille millium indulgentiam concedere, qualis posita reperitur in diversis concessionibus summorum pontificum vel aliorum sub variis temporibus, locis et causis. Et forte talis

légitimité de quelques-unes, reconnaît néanmoins en général le pouvoir de les accorder, et l'utilité que les fidèles peuvent en retirer (1).

28. Quant aux différentes sectes qui, dans leur horreur pour toute autorité et pour toute juridiction, attaquèrent l'Église dans ses plus profondes racines, et dans son idée constitutive, leur point de vue et le but qu'elles voulaient atteindre devaient les conduire et les conduisirent naturellement à se déclarer contre les indulgences, et bientôt on les vit rejeter, non pas seulement l'abus qui avait pu s'attacher à la chose, mais la chose elle-même, qu'elles considérèrent comme un abus. Nous avons à nommer ici les Albigeois (2), les Vaudois (3), les Wiclé-

enormitas concessionis ab aliquibus quæstuariis aut aliter male motis conficta est. Tract. de Indulg. consid. VIII. Indulgentiarum concessio per tot millia, nedum dierum, sed et annorum videtur difficulter solvabilis post remissionem æternæ pœnæ, et commutationem in temporalem. Constat enim, quod nec homo singularis in hac vita potest aut debet ad tot annos obligari pœnitentiam agere, cum non victurus sit per millesimam partem tot annorum, et nemo ad impossibile obligatur. Constat præterea, quod dum mundus finem habebit, cessabit purgatorium, et ex consequenti dies pœnarum suarum. Ibid. considerat. x.

(1) Indulgentiarum concessio non est parvi pendenda seu contemnenda, vel amplectenda devote in fide, spe et charitate Domini nostri Jesu Christi, qui potestatem talium clavium dedit hominibus. Constat enim, quod fructuosior est et acceptabilior Deo et hominibus operatio talibus innitens indulgentiis, quàm altera hujusmodi non innitens et hoc verum est cæteris paribus, etc. Consid. XII.

(2) *Lucas Tudens.* adv. Albig. I, 8.

(3) *Pillichdorf.* contr. Waldens. c. XXX.

fites (1) et les Hussites (2); auxquels se rattachent les Réformateurs, Luther et Zwingle en particulier, qui ouvrirent leur guerre contre l'Église en attaquant les indulgences.

La déclaration opposée par le concile de Trente à leurs attaques contre l'idée même des indulgences, se borne au strict nécessaire, et à ce point de vue général, que les indulgences sont utiles, et que l'usage, en ayant toujours eu lieu dans l'Église, doit être maintenu et continué (Sess. xxv. Decr. de indulg.). Le concile prescrit en même temps de sérieuses précautions contre tous les abus auxquels l'usage des indulgences avait pu ou pouvait encore donner lieu dans l'Église.

§ 6. — L'Extrême-Onction.

1. Usage et noms de l'extrême-onction. — 2. L'extrême-onction prouvée par la tradition. — 3. Matière de l'extrême-onction. — 4. Forme de l'extrême-onction. — 5. Administration de l'extrême-onction. — 6. A qui doit-elle être conférée. — 7. But et effets de l'extrême-onction; elle peut être réitérée. — 8. Adversaires de l'extrême-onction.

1. Il a été d'usage dans l'Église, dès les temps les plus anciens, d'appliquer aux fidèles, lorsqu'ils étaient gravement malades et en danger de mourir, une onction accompagnée de prières, pour effacer leurs péchés et les fortifier contre les douleurs de la maladie et les angoisses de la mort.

Quant à ce qui concerne le nom de cette cérémo-

(1) Voy. Censur. Propos. Wiclef. in *C. Const.* (*Mansi.* xxviii. p. 150).

(2) *Huss.* adv. indulgent. papales.

nie religieuse, l'opinion de Mabillon, qui soutient (Ann. Ord. Ben. 850, n. 12) que l'expression *extrema unctio* ne paraît nulle part avant la fin du XII[e] siècle, se trouve victorieusement réfutée par un monument publié depuis ses travaux, le rituel de Prudentius, dans lequel cette expression est employée (1). On appelle encore l'extrême-onction l'huile sainte (2), le sacrement de l'onction (3), le sacrement des mourants (4).

2. L'existence de l'extrême-onction dès l'antiquité la plus reculée, et la croyance de l'Église au caractère sacramentel de cette cérémonie, nous sont attestées indirectement par l'usage des Héracléonites et des Marcosiens, mentionné dans saint Irénée (1, 20), d'oindre leurs malades agonisants; cet usage tire, d'ailleurs, de la circonstance où il en est parlé, une importance toute particulière, saint Irénée exposant en cet endroit comment ces Gnostiques imitaient, en les corrompant, les sacrements des catholiques. Mais nous avons, relativement à l'existence et au caractère sacramentel de l'extrême-onction, un témoignage direct dans Origène, lequel, parlant de la pénitence et de la confession faite au prêtre (in Lev. Hom. II, n. 4), mentionne au même endroit l'onction prescrite dans l'épître de saint Jacques (v. 14); il en

(1) Cfr. *Suisken.* in *Boll.* Sept. IV. p. 272.

(2) Εὐχέλαιον. *Goar.* Euchol. p. 417. — Ἅγιον ἔλαιον. *Goar.* ibid. p. 408.

(3) Sacramentum unctionis. *Abæl.* epitom. c. XXX. — *Nalgod.* vita Majoli. c. I. n. II. (in *Boll.* T. II. Mai.)

(4) Sacramentum exeuntium. *C. Exon.* 1287. — *Bonav.* Breviloq. P. VI. c. XI.

est, du reste, généralement de même des anciens Pères, qui comparent très-souvent entre elles la pénitence et l'onction des malades, à causé de l'affinité qu'il y a entre ces deux sacrements (1). Nous trouvons, toutefois, un langage plus précis dans saint Macaire de Jérusalem (2), dans saint Chrysostome (Sacerd. III, 6), dans saint Innocent I (Epist. ad Decent. c. VIII), dans Victor d'Antioche (in Marc. VI, 13), et dans saint Césaire (3). Puis nous arrivons aux témoignages des auteurs plus récents, de saint Grégoire (4), de Bède (in Matth. VI, 13. Jacob. V), de saint Théodore de Cantorbéry (Sacramental.), de Sonatius (Stat. conc. c. XV), de saint Boniface de Mayence (Statut. XXIX), d'Egbert (5), d'Alcuin (Div. offic.), de Réginon de Prüm (Eccl. discipl. c. 387), d'Amalarius (de Offic. eccl. c. XII), de Pierre de Cluny (lib. IV. epist. 1), etc.; témoignages que viennent confirmer les décisions de plusieurs conciles (6) sur la manière d'administrer l'extrême-onction, et une foule d'exemples de l'administration de ce sacrement conservés dans l'histoire

(1) [*Ambros.* Pœnit. I, 8. n. 36.]

(2) Epl. ad Verthanem (fils de saint Grégoire l'Illuminateur), fragm. in Ritual. Armen. præf. p. 5.

(3) Serm. CCLV. n. 3. (in Opp. *Aug.* append. T. V.) Serm. CCLXXIX. n. 5.

(4) Voy. son Sacramentaire. in Opp. T. III. p. 358.

(5) Excerpt. XX. Pœnit. II, 15.

(6) *C. Nic.* (Arab. recens.) c. LXVIII. — *C. Cabill.* (813) c. XLVIII. — *C. Wormat.* c. XXVII. — *C. Meldens.* (ap. *Burchard.* IV, 75). — *C. Aquisgr.* (836). c. VIII. — *C. Mog.* (sub *Rabano*) c. XXVI. — *Later. III.* c. XXII. — Cfr. *Carol. M.* dans un capitulaire (in *Martene* Coll. ampl. T. VII. p. 16).

de l'Église, et dans la vie des saints (1). Ajoutons que les Grecs (2), les Arméniens (3), les Nestoriens (4), et tous les Orientaux (5), sont d'accord sur ce point avec les Latins, en sorte qu'on ne saurait douter que la foi de l'Église à cet égard ne remonte à la plus haute antiquité, et n'ait été générale dès l'origine.

3. On a toujours regardé l'onction (*materia proxima*) faite avec l'huile d'olive (*materia remota*) (6), comme étant la matière de l'extrême-onction. Cette onction, dans les premiers temps, se faisait sur une partie importante du corps seulement, particulièrement sur la poitrine (7); plus tard on la fit

(1) Voy. par exemple, le récit de l'administration du sacrement de l'Extrême-Onction à saint Eugène, évêque d'Ardstrath (*Boll.* Aug. T. IV. p. 627), à saint Eugendus (*Mabill.* Act. SS. O. S. Ben. T. I. p. 559), à saint Léobin (*Mabill.* cit. p. 119.).

(2) *Metrophanes Critopul.* Εὐχέλαιόν ἐστι τελετὴ μυστικὴ δι' ἐλαίου καὶ προσευχῶν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἱερουργημένη ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων. Conf. Eccl.orient. c. XIII. — Cfr. *Manuel. Calecas.* Princip. fid. cath. c. VI. — *Arcud.* de Sacr. l. V. — *Suicer.* voc. εὐχέλαιον.

(3) *Corinn.* Vita Mesrob. edit. Venet. p. 25. — *Joan. Ozn.* Orat. Syn. Opp. p. 24. Can. XI. ibid. p. 63.

(4) *Assem.* Diss. de Syr. Nestor. (in B. O. T. III. p. 276).

(5) Voy. *Renaudot.* Perpétuité de la foi. T. V. l. V. c. 1 sq.

(6) Si l'on trouve dans saint Innocent I (epist. ad Decent. c. VIII.) l'expression *oleum chrismatis*, il ne faut pas se hâter d'en conclure, avec plusieurs Scholastiques, qu'on faisait usage, en ces premiers temps, d'huile mêlée avec du baume, le mot χρίσμα n'ayant souvent, chez les anciens, d'autre sens que le mot ἔλαιον. *Juenin.* Sacram. diss. VII. qu. III. c. I.

(7) *Mabillon.* Præf. ad Sæcul. Bened. I. n. 97.

sur plusieurs et spécialement sur les parties attaquées par la maladie (1). Toutefois, on ne faisait pas d'onction sur les parties du corps qu'une onction antérieure avait déjà consacrées, comme le front chez ceux qui avaient été confirmés, comme la paume de la main chez ceux qui avaient été honorés du sacerdoce (2). On observait, du reste, à cet égard, dans les diverses églises, différents usages, ainsi que le remarque Albert le Grand (Sent. IV. dist. XXIII. art. XVI).

D'après une prescription ecclésiastique, l'huile destinée à l'extrême-onction a toujours dû être sanctifiée par une consécration particulière, réservée à l'évêque (3). L'Église grecque s'accorde en ce point avec l'Église latine; seulement elle autorise les prêtres à consacrer l'huile des infirmes (4); il en est de même de l'Église arménienne (5). Quant au sens symbolique, et à la convenance de l'huile choisie pour être la matière de ce sacrement, on en trouve une belle exposition dans saint Thomas (6).

4. La forme de l'extrême-onction, bien qu'elle

(1) *Menard.* in Sacram. Greg. T. III. Opp. Greg. p. 540. 541.

(2) *Durant.* Ration. div. offic. I, 8.

(3) *C. Carth. II.* c. XIII. — *C. Tolet. I.* c. XX. — *Innoc.* Epl. ad Decent. c. VIII. — *Beda* in Luc. IX. — *Eugen. IV.* decret. ad Armen. in C. Florent.

(4) *Arcud.* Sacram. V, 2. — *Leo Allat.* Cons. Eccl. Or. et Occid. III, 18. — *Goar.* Euchol. p. 413 sq.

(5) *Joan. Ozn.* can. XI. — *Joan. XXII.* Epl. ad Ossin. Armen.

(6) Supplem. qu. XXIX. art. IV.

soit essentiellement la même, quant au sens et au contenu, dans les diverses Églises et aux différents âges du christianisme, se présente toutefois avec quelques variétés dans le tour et dans l'expression (1); tantôt elle est déprécative, tantôt indicative et absolue (2).

5. D'après l'enseignement de l'Église, l'administration de l'extrême-onction appartient à l'évêque (3) ou au prêtre (4). C'est l'usage, en Orient, que plusieurs prêtres se réunissent pour accomplir ensemble le rit sacramentel (5); mais cet usage n'a d'autre but que d'ajouter à la solennité de la cérémonie; la même chose, du reste, a eu lieu quelquefois en Occident, et dans le même but (6).

Il est question quelquefois d'onctions faites aux malades par des laïques; ces onctions n'ont jamais

(1) *Gregor.* Sacram. Opp. T. III. p. 235. — *Goar.* Euchol. gr. p. 427 sq. — *Martene* Ant. Eccl. Ritus. I, 7. art. III. n. 9. — *Morin.* Pœnit. VIII, 16.

(2) Cfr. *Albert. M.*, qui assure avoir vu en Allemagne plusieurs rituels, dans lesquels la forme est indicative, et qui ajoute que cette forme était appelée la forme grégorienne (Sent. IV. dist. XIII. art. IV).

(3) *Innoc.* Epl. ad Decent. Eugub. c. VIII. — Et plus tard *Chrodegang.* Reg. canon. c. LXXI. — Voy. un grand nombre d'exemples dans *Martene* Antiq. Eccl. Rit. I, 7. art. III.

(4) *Orig.* in Lev. Hom. II. n. 4. — *Chrys.* Sacerd. III, 6. — *Innoc.* Epl. ad Decent. c. VIII.

(5) L'usage exige qu'il y en ait sept (*Leo Allat.* Cons. perp. Eccl. Or. et Occid. III, 16. n. 15. — *Arcud.* Sacram. V, 6. — *Goar.* Euch. p. 408 sq. 428 sq.) ou, du moins, pas moins de trois. — *Arcud.* Sacram. V, 6.

(6) *Martene* Antiq. Eccl. Rit. I, 7. art. III. n. 3.

été régardées comme ayant le caractère ou comme devant produire l'effet d'un sacrement; on n'y voyait, et elles n'étaient en réalité, que de simples remèdes appliqués et reçus avec une pieuse confiance, dans le but, non pas d'effacer les péchés, mais de guérir ou d'alléger les maladies; et on trouve, en effet, dans les plus anciennes histoires, des exemples nombreux de maux soulagés ou guéris par l'emploi de l'huile bénite, fait avec la confiance de la foi (1).

6. Quant à ceux auxquels l'extrême-onction doit être administrée, on n'a dû, conformément aux paroles de saint Jacques, considérer comme tels que les fidèles dangereusement malades (2); le nom d'extrême-onction, donné à ce sacrement, indique assez, d'ailleurs, qu'il est le sacrement des mourants.

Toutefois, les Grecs donnent aussi l'onction des infirmes aux malades spirituels, c'est-à-dire aux pécheurs, après qu'ils ont confessé leurs fautes (3), et à tous ceux qui assistent le jeudi-saint à la consécration du saint chrême; ce qui, du reste, doit être considéré, non pas comme un sacrement, mais bien comme une simple cérémonie; c'est le sentiment de Goar (Euch. not. p. 432), maintenu aussi contre Juenin et Sainte-Beuve par Benoît XIV (Synod. diœces. VIII, 5, n. 4 sq.).

(1) *Tert.* Scorp. c. I. — *Hier.* vit. Hilarion. — *Histor. Lausiac.* c. XIII. XX. XLIII. — *Sulpit. Sev.* Hist. S. Mart. Turon. c. XV. etc.

(2) *Eugen. IV.* Decret. ad Armen. — *Bened.* Syn. diœc. VIII, 5. n. 5.

(3) *Innoc. IV.* Epl. ad Otton. — *Leo Allat.* Eccl. Or. et Occid. perp. cons. III, 16. n. 3. — *Arcud.* Sacr. V, 4.

Comme le but principal du sacrement de l'extrême-onction est d'effacer les restes du péché et les fautes vénielles, on trouve généralement admis, qu'il ne doit point être conféré aux enfants, bien qu'il se rencontre des différences dans la détermination de l'âge auquel on peut le recevoir (1).

7. Ce que l'on considère comme la fin première et l'effet direct du sacrement de l'extrême-onction, c'est, d'après le texte de saint Jacques (v. 14), la rémission des péchés (2). Le sentiment des Scholastiques est que l'extrême-onction ne remet principalement et directement que les péchés véniels (3), puisque les péchés mortels sont effacés par l'absolution qui précède ; mais qu'elle remet aussi les péchés mortels indirectement, et *per accidens*, comme ils disent, dans le cas où le malade n'est plus en état de recevoir l'absolution et la sainte communion, ou bien lorsqu'après les avoir reçues, il est tombé dans des péchés graves dont il n'a pas le souvenir présent.

La fin secondaire et l'effet conditionnel de l'extrême-onction, c'est le soulagement du malade ou la guérison de la maladie (4), comme le di-

(1) Quatorze ans est l'âge fixé dans *Odo* (Paris.) Statut. Syn. 1197. c. VIII. n. 2. — *Richard.* (Epp. Sarum.) c. LXVII. — C'est dix-huit ans dans *Durand.* Ration. I, 8. n. 25. — Cfr. *Martene* Antiq. Eccl. Rit. I, 7. art. I. n. 4.

(2) *Chrys.* Sacerd. III, 6. — *Cæsar.* supr. cit.

(3) *Thom.* Supplem. P. III. qu. XXX. art. I. Sent. IV. dist. XXIII. qu. I. art. II. Gent. IV, 73. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XXIII. art. I. qu. I. — *Richard.* Sent. IV. dist. XXIII. qu. V.

(4) Cfr. *Vic. Antioch.* in Marc. VI. — Cfr. aussi *Cyr. Alex.* de Ador. in spir. et verit. l. VI.

sent les rituels, et en particulier ceux des Grecs (1).

L'Église n'a jamais enseigné que l'extrême-onction ne puisse être réitérée; et si l'on voit au moyen âge Geoffroi de Vendôme (2) et Yves de Chartres (3) prétendre qu'étant un sacrement, elle ne peut, non plus que le baptême, être reçue plusieurs fois, tous les autres théologiens se déclarent pour le sentiment opposé, et enseignent que l'extrême-onction peut être renouvelée (4). Toutefois, plusieurs exigent un certain intervalle entre chaque réception du sacrement (5), tandis que d'autres trouvent convenable qu'on la reçoive à chaque maladie (6), comme d'anciens docteurs l'avaient déjà enseigné (7); d'autres enfin soutiennent qu'il est permis de la recevoir, dans les maladies chroniques, à chaque nouvelle attaque dangereuse du mal dont on est atteint (8). C'est ici

(1) Voy. *Goar.* Euchol. p. 408 sq. 428 sq.

(2) L. II. Epl. XIX. ad Ivon. cfr. Opusc. IX.

(3) Epl. ad Gottfrid. (int. Gottfr. Epl. l. II. E. XX).

(4) *Pet.* (Venerab.) l. VI. Epl. VII. — *Alan.* Reg. theol. CXIII. — *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. XXIII. — *Guilhelm.* (Antissiodor.) Summ. l. IV. tr. VII. c. II. — *Thom.* Suppl. P. III. qu. XXXIII. art. I. Sent. IV. dist. XXIII. qu. I. art. IV. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XXIII. art. II. qu. IV. — *Richard.* Sent. IV. dist. XXIII. art. II. qu. VI.

(5) La règle des moines de Hirschau prescrit de ne la réitérer qu'après trois ans (Voy. Vet. discipl. monastica. Præf. cap. CXXVIII.); d'autres défendent de la recevoir plus d'une fois dans une même année : Voy. *Petrus Cantor* (Summ. c. CXXXII.); c'est aussi le sentiment de *Durand* (Rat. div. offic. I, 8. n. 15).

(6) *Alan.* (ab Insul.) Regul. theol. CXIII.

(7) *Cæsar.* Serm. de christiano nomine. CCLV. n. 3.

(8) Voy. *Bened.* Syn. diœc. VIII, 8. n. 4.

le lieu de rappeler qu'au moyen âge, on vit s'élever parmi les gens du peuple cette bizarre opinion, que l'extrême-onction rompt tous les rapports avec la vie et les choses présentes, et aussi qu'il n'est plus permis, après l'avoir reçue, de manger de la viande ni d'user du mariage; la chose en vint au point que les évêques et les conciles se virent obligés de combattre très-sérieusement cette croyance populaire (1). Au reste, on conçoit d'après cela, pourquoi les fidèles redoutaient souvent de recevoir ce sacrement, ou bien en différaient autant que possible la réception.

8. La doctrine de l'extrême-onction, après avoir revêtu sa forme scientifique au moyen âge, reçut au concile de Trente une nouvelle expression solennelle, à l'occasion des violentes attaques qui furent dirigées contre elle par les Réformateurs. Déjà les Cathares s'étaient déclarés contre l'extrême-onction (2); déjà Wicleff (Trial. IV, 25) avait nié qu'elle fût d'institution divine, et qu'on dût la regarder comme un sacrement; déjà les Hussites l'avaient rejetée comme n'ayant aucune valeur, non plus que la confirmation (3). Jean de Wesel l'avait aussi combattue; mais,

(1) *Richard.* (Epp. Sarum.) Const. (1217) c. LXVIII. — *Conc. Wigorn.* (1240) c. XIX. — *C. Exon.* (1287) cap. VI, etc. — Cfr. *Mabillon.* Sæc. Bened. I. n. 100. On voit encore au XVIIe siècle un concile de Malines (1607) se croire obligé de déclarer que l'extrême-onction n'ôte point à celui qui la reçoit le droit de faire son testament (Tit. VIII. c. II.).

(2) *Moneta* adv. Cath. II, 4.—*Antonin.* P. III. Tit. XI. (c. VII. Act. inquisit. Tolos. p. 5. 179. ap. *Limborch.* Hist. inquisit.

(3) *Æn. Sylv.* l. I. Epl. CXXX. de Orig. Boem. c. XXXV. — *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1402.

averti par l'Église, il abandonna son opinion (1). Quant aux Vaudois, ils n'avaient attaqué que le mode d'administration de l'extrême-onction, et les honoraires que les ecclésiastiques exigeaient, contre le droit, de ceux à qui ils l'administraient (2); ce ne fut que plus tard, et à l'époque de leurs relations plus intimes avec les Calvinistes, qu'ils rejetèrent le sacrement lui-même; en sorte que les Réformateurs n'ont eu, à vrai dire, pour devanciers dans leurs attaques contre le sacrement de l'extrême-onction, que les Cathares, les Wicléfites et les Hussites. Mais il faut avouer que leur opposition ne laisse rien à désirer, et qu'elle est aussi explicite et aussi décidée qu'il est possible (3). D'après eux, il n'est question, dans saint Jacques, que du don miraculeux de la guérison des malades, et ce don surnaturel ayant cessé avec le cours du temps, la cérémonie de l'onction a dû cesser avec lui (4). Mais le concile de Trente a rejeté ce sentiment comme erroné, et il a porté plusieurs canons pour confirmer la dignité de l'extrême-onction

(1) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1479. — *D'Argentré* coll. Judic. T. I. P. II. p. 192.

(2) *Reiner.* adv. Waldens. c. v.

(3) *Luther.* capt. Babyl. II. p. 299. ed. Jen. Ad lib. Ambr. Catharin. ibid. 382. — *Melancht.* Loci theol. art. de unct. Instruction contre les Anabaptistes, dans les œuvres de Luther. Wittenberg. 1569. fol. 251. Apol. Conf. Aug. VII. n. 6. — *Calvin.* Inst. IV, 19. n. 18. In Jacob. V, 14.

(4) Voyez en particulier la confession de foi des théologiens de Wittenberg, rédigée par *Brentius* pour le concile de Trente. 1552. (*Le Plat.* Monum. C. Trid. T. IV. p. 442.) — Cfr. *Calvin.* Inst. IV, 19. n. 18.

comme sacrement, et pour en maintenir la pratique dans l'Église (1).

§ 7. — L'Ordre.

1. Noms du sacrement de l'ordre. — 2. Réalité du sacerdoce dans l'Église. — 3. Adversaires du sacrement de l'ordre et du sacerdoce. — 4. Monuments qui établissent l'existence et la pratique du sacrement de l'ordre. 5. Trois degrés dans la dignité et dans le pouvoir du sacerdoce; l'épiscopat; la prêtrise; le diaconat. — 6. Ordres inférieurs. — 7. Matière et forme du sacrement de l'ordre. — 8. Effets de l'ordination; caractère sacerdotal. — 9. Du ministre du sacrement de l'ordre. — 10. Du sujet du sacrement de l'ordre. — 11. Les diaconesses.

1. Le rit qui élevait à la plus haute place, à la présidence dans l'Église (2), au cléricat, comme on le trouve nommé de très-bonne heure (3), et qui rendait capable d'exercer les fonctions sacerdotales (4),

(1) Si quis dixerit, sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos; sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum; anathema sit. Sess. XIV. de Sacr. extrem. unct. C. II. — Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum, et a beato Jacobo apostolo promulgatum; sed ritum tantum acceptum a patribus, aut figmentum humanum; anathema sit. C. I. — Si quis dixerit, extremæ unctionis ritum et usum, quem observat sancta romana Ecclesia, repugnare sententiæ beati Jacobi apostoli, ideoque eum mutandum, posseque a christianis absque peccato contemni; anathema sit. C. III.

(2) Ἱερὰ τάξις. *Greg. Naz.* or. XXI. — Ἱερὰ στάσις. *Greg. Naz.* cit. — Ἱερὰ τάγματα. *Theod.* in 1. Tim. Præf. — Ordo sacerdotalis. *Tert.* Exh. castit. c. VII.

(3) Clerus. *Tert.* Fug. in persecut. c. XI. et souvent dans les Constitutions apostoliques. — Cfr. *Suic.* v. Κλῆρος. — Præpositi Ecclesiæ. *Tert.* Fug. in persec. c. XI.

(4) Λειτουργία. *Clem.* I Cor. n. XLIV. — *Pet. Alex.* can. X. — Ἐκκλησιαστικὴ λειτουργία. *Theod.* in I Tim. Præf.

prit de cette circonstance le nom d'*ordination* (1); l'élection par laquelle on y était appelé, et l'imposition des mains qui consacrait l'élu, lui firent donner aussi les noms de χειροτονία (2), ou χειροθεσία (3), de sacrement du pontife (4), de bénédiction des prêtres (5).

2. De tout temps l'Église a cru fermement à l'existence d'un sacerdoce spécial et proprement dit, ayant son titre irrécusable dans la mission et l'autorité qu'il a reçues de Jésus-Christ; de tout temps l'Église a exprimé cette croyance dans sa vie extérieure et dans

(1) Ordinatio. *Cypr*. Epl. XXXIII. LXVIII. — *Hier*. Plerique nostrorum χειροτονίαν, id est ordinationem clericorum, etc. In Is. c. LVIII.

(2) Χειροτονία. *Ignat*. Philad. n. X. — *Const. Apl*. VIII, 16. 17. etc. — *Chrys*. de anathemat. n. 4. — *Philostorg*. Hist. Eccl. X, 4. — Χειροτονία μυστική. *C. Nic*. Epl. Syn. (ap. *Theod*. Hist. Eccl. I, 9.) et de même χειροτονεῖν. *Clem*. Str. VI, 13. — *Corn*. (Pap.) Epl. ad Fab. Antioch. — *Can. Apl*. I. II. — *Zon*. Νῦν μὲν χειροτονία καλεῖται ἡ τῆς καθιερώσεως τοῦ ἱερᾶσθαι λαχόντος τελεσιουργία τῶν εὐχῶν, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐπίκλησις, ἀπὸ τοῦ τὸν ἀρχιερέα τείνειν τὴν χεῖρα εὐλογοῦντα τὸν χειροτονούμενον. In Can. Apl. I.

(3) Voy. *Conc. Antioch*. c. XXII. — Cfr. *Balsam*. in Can. Apl. XXXVI. et dans Conc. Laod. can. V.; ailleurs, ce mot signifie simplement bénédiction, prière, comme *C. Nic*. c. XIX. — *C. Chalced*. c. XV. — (Pseudo-) *Justin*. ad Orthod. qu. XIV. — *Eus*. Hist. Eccl. VII, 2. On trouve dans le même sens impositio manuum. *C. Milev. II*. c. XII. — *Aug*. Bapt. III, 16. Pecc. mer. et rem. II, 26.

(4) Sacramentum antistitis. *Pacian*. de Baptism. n. VI.

(5) Benedictio presbyterii. *C. Aurel. V*. (540.) c. IV. — *C. Cæsaraug*. (630) c. I. — *Stephan. II*. in C. Caris. (752) c. X. XIII. XIV. — Benedictio levitica. *C. Arel*. (II) c. XLIV.

son organisation. On trouve, il est vrai, souvent reproduite dans les Pères (1) l'idée biblique (2) d'un sacerdoce universel, fondé sur ce que tous les fidèles sont membres de Jésus-Christ, le souverain prêtre (3); sur ce que tous ont reçu l'onction et l'esprit (4), sur ce que tous doivent incessamment s'immoler eux-mêmes à Dieu (5); et Origène, par exemple, allègue ce sacerdoce des chrétiens pour expliquer la répugnance que plusieurs avaient à s'engager dans le service militaire (6). Mais personne ne songe à enseigner que tous les chrétiens soient égaux dans l'assemblée des fidèles; personne ne songe à nier l'existence d'un sacerdoce proprement dit (7), établi par Jésus-Christ, et investi par lui des plus hautes prérogatives. Le droit et le pouvoir d'administrer les sacrements ne sont point attribués aux fidèles. C'est à un sacerdoce proprement dit que ce pouvoir et ce droit paraissent exclusivement réservés; c'est le sacerdoce qui exerce la fonction de médiateur entre Dieu et son peuple (8), et cette fonction l'élève au-dessus

(1) *Iren.* IV, 8. n. 3. — *Tert.* Cast. c. VII. Monog. c. VII. — *Orig.* in Lev. Hom. IX. Cels. VIII, 73.

(2) *Apoc.* I, 6. V, 10. XX, 6. — I *Pet.* II, 5. 9.

(3) *Tert.* Monog. c. VII. — *Aug.* Civ. Dei XX, 10.

(4) *Cyr.* Cat. XVIII, 33. XXI. n. 6.

(5) *Ambr.* in Luc. l. V. n. 39.

(6) *Orig.* adv. Cels. V, 33. VII, 26. VIII, 63.

(7) *August.* Qui (episcopi et presbyteri) proprie jam vocantur in Ecclesia sacerdotes. Civ. Dei X, 20.

(8) *Orig.* in Lev. Hom. II. n. 3. — *Const. Apl.* II, 25. — *Greg. Naz.* or. II. Carm. XI. I sq. — *Chrys.* Hom. in illud : Vidi Dominum. Hom. V. — *Hier.* in Malach. II.

de toutes les grandeurs de la terre (1), de toute la hauteur qui élève les choses célestes au-dessus des choses terrestres, l'esprit au-dessus du corps (2). Pourquoi les fidèles gémissaient-ils quand la persécution leur enlevait leurs prêtres? Parce que, privés de leurs pasteurs, ils n'avaient plus personne pour leur administrer les sacrements (3). Autrement ils n'auraient pas manqué de se souvenir qu'ils possédaient en eux-mêmes tous ces pouvoirs supérieurs, dont ils redoutaient de se voir privés par l'exil et par la mort de leurs prêtres et de leurs évêques; autrement ils n'auraient point imaginé que la vie chrétienne dût souffrir aucune interruption de la perte de leurs pasteurs.

3. Au nombre de ceux qui donnèrent une fausse interprétation à l'idée d'un sacerdoce universel, et qui, détruisant toute distinction entre les prêtres et les laïques, attribuèrent à ceux-ci les fonctions sacerdotales, figurent en première ligne les Marcionites (4),

(1) *Const. Apl.* II, 34. — *Chrys.* Sacerd. III, 1. In illud: Vidi Dominum. Hom. IV. n. 5. V. — *Gelas. I.* Epl. VIII. ad Anast. imper.

(2) *Chrys.* Sacerd. III; 1 sq. — *Hier.* Ille (rex) nolentibus præest, hic (episcopus) volentibus: ille terrore subjicit, hic servitute dominatur: ille corpora custodit ad mortem, hic animas servat ad vitam. Epl. XXXV. n. 14. ad Heliodor. Epitaph. Nepotiani (al. LX.)

(3) Voy. *Victor. Vitens.* Persecut. Vandal. II, 11.

(4) *Tert.* Nusquam facilius proficitur, quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus: nam et laicis sacerdotalia munia injungunt. Præsc. XLI.

sur les traces desquels on rencontre plus tard les Cathares (1), Schwenkfeld (2) et les autres Réformateurs (3). Au reste, la réalité objective du sacerdoce fut aussi méconnue par les Flagellants, qui prétendirent que la prière du laïque pieux est meilleure en soi que la prière du prêtre comme prêtre (4); il faut dire la même chose des Wiclefites et des Hussites, qui prétendirent que le prêtre qui est en état de péché mortel est par cela même déchu du sacerdoce et du pouvoir d'opérer les sacrements; d'où il suivait que, l'état intérieur des prêtres étant connu de Dieu seul, la validité des actes de leur ministère devait être regardée comme radicalement douteuse et incertaine.

4. La foi à la réalité d'un sacerdoce proprement dit implique nécessairement la foi à l'ordination, et réciproquement l'idée et la pratique de l'ordination appellent logiquement l'idée et la conviction qu'il y a un sacerdoce et un pouvoir sacerdotal. Or, nous avons dans les anciens formulaires d'ordination de l'Église latine (5), de l'Église grecque (6), et des Nesto-

(1) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1163.

(2) Epl. LXI. T. I. Opp. p. 398.

(3) *Luther.* Suntque prorsus omnes christiani sacerdotes, et omnes sacerdotes sunt christiani. Anathemaque sit, sacerdotem alium asserere, quam eum, qui est christianus. De instituendis ministr. Eccl. ad Boem. II. p. 580. ed. Jen. — *Œcolamp.* in Is. VI. p. 234. — *Zwingli.* Elench. adv. Catabapt. Vol. III. (N. E.) p. 436.

(4) *Gerson.* Responsa ad error. de oratt. privat. fidelium (T. II. p. 654. *Du Pin*).

(5) *Martene* Ant. Eccl. Rit.

(6) *Goar.* Euchol. p. 292. — *Morin.* de Ordinat. p. 18 sq.

riens (1), une preuve irrécusable du fait réel de l'ordination dans l'Église chrétienne. Aussi les Réformateurs ont-ils, pour échapper à l'anarchie religieuse, admis une sorte d'ordination (2), malgré leur doctrine du sacerdoce égal et universel de tous les chrétiens; mais ils n'entendent rien autre chose par là qu'une délégation tout extérieure de la communauté chrétienne (3), laquelle peut reprendre, si elle le veut, le pouvoir dont elle a confié l'exercice à quelques-uns de ses membres (4).

5. On a toujours reconnu dans la dignité et dans la puissance que l'ordination confère, trois degrés différents : l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat, comme on le voit, dès les temps apostoliques, dans saint Clément de Rome (5) et dans saint Ignace (6); comme

(1) *Morin.* cit. p. 364. — Cfr. *Assem.* Bibl. Orient. T. III. P. II. p. 331 sq.

(2) *Conf. Aug.* art. XIV. — *Melanchthon.* Instruction contre les Anabaptistes. — *Calvin.* Inst. IV, 3. n. 10. In 1 Pet. IV, 11.

(3) *Luther.* Inst. Eccl. minist. f. 584. 586. T. II. ed. Jen. — *Calvin.* Inst. IV, 3. n. 11 sq.

(4) *Luther.* Nos in hoc stamus, non esse aliud verbum Dei, quam quod omnibus christianis annuntiari præcipitur, non esse alium baptismum, quam quem quilibet christianus conferre potest, non aliam memoriam cœnæ dominicæ, quam ubi quilibet christianus facere potest, quod Christus facere instituit, non esse aliud peccatum, quam quod christianus quilibet ligare aut solvere debet, non esse aliud sacrificium, quam corpus cujuslibet christiani. De Inst. Eccl. ministr. fol. 585.

(5) 1 Cor. XLII. où ne sont cités, du reste, que les ἐπίσκοποι et les διάκονοι.

(6) Trall. n. III. Magn. n. II. VI. Smyrn. n. VIII.

l'attestent plus tard les témoignages positifs des Alexandrins, Clément (1) et Origène (2), de Tertullien (3), de saint Hippolyte (4), etc.; comme l'enseigne depuis ces temps anciens toute la suite de la tradition.

Dès l'origine, on trouve enseignée et acceptée dans l'Église, en théorie comme en pratique, la différence entre l'évêque et le simple prêtre, et la subordination du prêtre à l'évêque, dont la dignité est plus élevée (5). Les évêques sont considérés comme les successeurs propres des apôtres (6), comme les chefs propres de l'Église (7), comme les vicaires de Dieu et de Jésus-

(1) Pædag. III, 12. Strom. VI, 13. Au liv. VII. n. 1, où Clément ne nomme que les prêtres et les diacres, le mot *prêtres* désigne tout à la fois les prêtres et les évêques (*Potter.* in hunc loc.).

(2) In Matth. comm. Ser. n. 10. 12. 14. etc. Matth. T. XV. n. 26. Rom. II, 1. etc.

(3) Sed quum ipsi auctores, id est, ipsi diaconi, presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intelligere poterit, qua ratione dictum (Matth. X, 23), *Fugite de civitate in civitatem?* Itaque quum duces fugiunt, quis de gregario numero sustinebit ad gradum in acie figendum suadentes? De Fuga in persecutione. c. XI.

(4) De Charism. tradit. apost. n. XXIV.

(5) *Ignat.* Magn. n. VI. Smyrn. n. VIII. Trall. n. III. — *Orig.* in Matth. T. XV. n. 26. etc. — *Beveridge.* Cod. can. Eccl. primit. II, 11. — *Mamachi* Orig. et antiq. Christ. IV, 4. § 2. — *Nat. Alex.* de Episcop. jur. div. Presbyt. super. — *Pearson.* vind. Ignat. P. II. c. XIII. — *Dodwell.* dissert. Cyprian. — *Bingham.* Orig. Eccl. II, 12. — *Petau.* de Hier. ecclesiast.

(6) *Iren.* IV, 33. n. 8. — *Clem.* Str. VI, 13. — *Tert.* Præscr. XXXII. — *Cypr.* Epl. LXXV. — *Eus.* Hist. Eccl. I, 1. — *Lucif.* (Calar.) Pro Ath. I, 23.

(7) *Herm.* Past. l. III. Sim. IX. n. XXVII. — *Orig.* in Luc.

Christ (1), sans la volonté et l'autorisation desquels rien ne doit se faire dans l'Église (2). On ne trouve dans l'antiquité qu'un seul homme qui ait nié la supériorité des évêques sur les prêtres : cet homme, c'est Aérius, et il a été pour cela même noté d'hérésie (3). Quant à saint Jérôme, si l'on ne peut disconvenir que sa tendance à élever le sacerdoce ne semble quelquefois l'entraîner à trop réduire l'intervalle qui sépare le sacerdoce de l'épiscopat (4), il est juste de rappeler cependant qu'il reconnaît dans l'ordination une prérogative de l'évêque (Epist. CI, ad Evangel.); qu'il voit dans le rapport de l'évêque au prêtre, le rapport du père à l'enfant (Epist. XXXIV ad Nepot.); et que, conformément aux principes reçus dans l'Église, il admet que les évêques tiennent la place des apôtres (Epist. XXVII, ad Marcell.).

Quant aux diacres, leur participation au caractère sacerdotal apparaît comme un point incontesté dans les temps les plus anciens; on peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur les écrits de saint Clément de Rome (1 Cor. n. XLII), de saint Ignace (5), de saint Polycarpe (ad Phil. n. V.), de saint Justin (Apol. I, c.

Hom. XXXIV. — *Cypr.* Unit. p. 397. (*Bal.*) — *Eus.* Τῶν γοῦν Ἐκκλησιῶν ἁπασῶν αἳ τὴν Εὐρώπην ἅπασαν, Λιβύην τε καὶ τὴν Ἀσίαν ἐπλήρουν, ὁμοῦ συνῆκτο τῶν τοῦ Θεοῦ λειτουργῶν τὰ ἀκροθίνια. Vit. Const. III, 7.

(1) *Ignat.* Trall. n. II. III. Smyrn. n. IX. Rom. n. IX. etc. — *Const. Apl.* II, 26.

(2) *Ignat.* Smyrn. n. VIII. Magn. IV.

(3) *Epiph.* Hær. LXXV. n. 1. — *Aug.* Hær. LIII.

(4) In Tit. V, 5. Epl. LXXXII. ad Ocean. Epl. CI. ad Evangel.

(5) Ad Trall. n. II. Smyrn. n. VIII. Magnes. n. VI.

LXV), de Clément d'Alexandrie (Str. VII, I), de Tertullien (1), de saint Cyprien (Epist. LXV), de saint Grégoire de Nazianze (Epist. CCV), de saint Ambroise (2), et des autres docteurs (3), et aussi en consultant les actes des plus anciens conciles (4).

6. Il n'en est pas de même du sous-diaconat et des autres ordres inférieurs, lesquels, étant d'institution purement ecclésiastique, ne sauraient avoir le caractère de sacrement, comme les théologiens le reconnaissent à peu près généralement. Les Cathares, qui ont déclaré illégitime l'institution de ces ordres inférieurs, et qui accusent l'Église d'avoir par cette institution corrompu la hiérarchie, ont été réfutés spécialement par Moneta (5).

7. Les anciens Pères désignent comme matière de l'ordination, conformément à l'Écriture, l'imposition des mains (6), qui consacre le sujet ordonné, et lui confère soit l'épiscopat (7), soit la prêtrise (8), soit

(1) De Præscr. XLI. Baptism. XVII.

(2) De offic. min. I, 50. n. 255.

(3) *Mamachi* de septem diaconis. Rom. 1745. — *Juenin.* de Sacr. diss. IX. de Ordine in specie. qu. IV. c. I.

(4) *C. Ancyr.* c. II. — *C. Nic.* c. XVIII.

(5) Adv. Catharos et Waldens. IV, 6. § 2.

(6) *Greg. Nyss.* Vit. S. Gregor. Thaumat. p. 544. (ed. *Mor.*). — *Epiph.* Hær. LXXV. n. 4. — *Hier.* in Is. c. LVIII. — *Theod.* Hist. Relig. n. XIII. XIV.

(7) *C. Nic.* c. IV. — *Ephrem.* de sacerd. T. III. p. 3. (ed. Gr.). — *Ambr.* Epl. II. n. 6. — *Theod.* Hist. Rel. n. XVII. etc. — Cfr. I *Tim.* IV, 14. II *Tim.* I, 6.

(8) *Cornel.* Epl. ad Fab. Antioch. (ap. *Eus.* VI, 45). — *Hippol.* de Charism. apl. trad. c. II. — *Const. Apl.* VIII, 16. — *Theod.* Hist. Rel. c. XIII. etc. — Cfr. I *Tim.* V, 22.

le diaconat (1). On trouve aussi de très-bonne heure l'onction employée dans la consécration des évêques et des prêtres (2), comme aussi l'imposition de l'Évangile sur la tête du sujet ordonné, dans la cérémonie de l'ordination des évêques (3).

Quant à la forme de l'ordination, elle consiste dans l'invocation du Saint-Esprit (*Theod.* in 1 Tim. v, 22).

8. Les effets de l'ordination sont, selon la doctrine des anciens, la dignité sacerdotale (4) et la

(1) *Hippolyt.* de Charism. apl. trad. c. III. v. — *Const. Apl.* VIII, 17. — *C. Carth. IV.* c. IV. etc. — Cfr. *Act.* VI, 6.

(2) *Eus.* Hist. Eccl. x, 4. — *Greg. Naz.* or. x. — *Greg. Nyss.* Virg. c. XXIV. — *Pacian.* ad Sympr. Epl. III, n. 3. — *Leo.* passim.

(3) *Hippolyt.* de Charism. c. I. — *Chrys.* Διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῇ χάριτι οἱ ἀρχιερατεύειν τελούμενοι, τὸ εὐαγγέλιον ἐπὶ κεφαλῆς δέχονται, ἵνα μαθῇ ὁ χειροτονούμενος, ὅτι τὴν ἀληθινὴν τοῦ εὐαγγελίου τιάραν λαμβάνει, καὶ ὅτι εἰ καὶ τῶν ἄλλων ἱερουργεῖται κεφαλὴ, ἀλλ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπὸ τούτους τελεῖ τοὺς νόμους· καὶ τῶν ἄλλων 'κρατῶν τῷ νόμῳ κρατεῖται. Hom. quod veteris testamenti unus legislator. cité ap. *Phot.* cod. CCLXXVII. p. 850. — Cfr. *Chrysost.* opp. T. VI. p. 410.

(4) *Tert.* Exhort. cast. c. VII. — *Greg. Nyss.* in Bapt. Christi. p. 370. (T. III. *Mor.*) — *Ambr.* de sacerd. dignit. — *Theod.* Hist. Relig. c. XV. XVII. XIX. — Cfr. *Dion.* Ἡ δὲ τῆς ἱεραρχικῆς 'χειρὸς ἐπίθεσις, ὁμοῦ μὲν ἐμφαίνει τὴν τελεταρχικὴν σκεπὴν, ὑφ' ἧς ὡς παῖδες ἱεροὶ περιέπονται πατρικῶς, αὐτοῖς μὲν ἕξιν καὶ δυνάμιν ἱερατικὴν δωρουμένης, τῆς ἐναντίας δὲ αὐτῶν δυνάμεις ἀποῤῥαπιζούσης: διδάσκει δὲ ἅμα καὶ πάσας τελεῖν τὰς ἱερατικὰς ἐνεργείας, ὡς ὑπὸ Θεῷ πράττοντας τοὺς τελεσθέντας, καὶ τῶν οἰκείων ἐνεργειῶν αὐτὸν ἔχοντας ἐν παντὶ καθηγεμόνα. Eccl. Hier. c. v. n. 3. § 3.

grâce du Saint-Esprit (1), grâce et dignité qui diffèrent toutefois pour les degrés divers de la hiérarchie, en sorte qu'elles sont conférées en plus abondante mesure à l'évêque qu'au prêtre, et aussi en plus grande mesure au prêtre qu'au diacre; le prêtre ne recevant point, par exemple, le pouvoir d'ordonner et de confirmer, ni le diacre celui d'absoudre et d'offrir le saint sacrifice.

Les anciens docteurs reconnaissent encore que l'ordination imprime dans l'âme un caractère (2) qui ne permet point de la réitérer (3); de sorte qu'il n'y a de prescrit à l'égard de ceux qui reviennent à l'Église après être tombés dans l'hérésie, qu'une simple réconciliation, et non point une seconde ordination (4). Saint Basile reproche à Eustathe de

(1) *Chrys.* Sacerd. III, 4. 5. — *Theod.* Hist. Relig. c. XV. In I Tim. V, 22. etc.

(2) *Aug.* Bon. conjug. c. XVIII. n. 21. Cont. Epl. Parmen. l. II. c. XIII. — Cfr. *Tert.* Exhort. cast. VII.

(3) *Bas.* Epl. CXXX. n. 2. — *Can. Apl.* LXVIII. — *Theod.* Hist. Relig. c. XIII. — *C. Carth. III.* c. LXVIII. — *C. Carth. IV.* c. LII. LXXI.

(4) *C. Nic.* Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς καθάρους ποτὲ, προςερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥςτε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ. c. VIII. Le même concile, cependant, semble prescrire, dans sa lettre synodale (ap. *Soc.* I, 9. — *Theod.* I, 9), que ceux qui ont été ordonnés par Mélèce soient ordonnés de nouveau. Mais beaucoup de critiques entendent l'imposition des mains dont parle le concile, d'une simple bénédiction, comme celle que l'on donnait aux hérétiques en les réconciliant à l'Église. Cette explication, du reste, n'est point admise par Valois.

Sébaste, d'avoir renouvelé des ordinations; ce que, dit-il, personne, même aucun hérétique, n'avait encore osé faire (Epist. cxxx, n. 2). On trouve le même reproche adressé aux Ariens par Faustin et Marcellin, dans leur requête aux empereurs Valentinien, Théodore et Arcade (1). Au moyen âge cette question a été traitée avec étendue par Auxilius, qui compare l'inamissibilité du caractère que l'ordination confère, avec celle du caractère que l'on reçoit dans le baptême (2), et qui cite à l'appui de

(1) Exsecrabiles enim Ariani, in partibus Orientis, et maxime in Ægypto, non fuerunt hoc solo contenti, ut episcopi, damnata fide integra, in eorum impiam sententiam declinarent; sed hos ipsos qui primum fuerant per catholicos episcopos ordinati, ubi pro eorum desideriis subscripserunt, in laicorum numerum exigebant, et postea iterum eos iidem hæretici episcopos ordinabant, ut non solum fidem catholicam damnare viderentur, sed ordinationem factam per episcopos catholicos. *Faustini* et *Marcellini* libellus precum ad imperatores, n. XIII (apud *Migne*. Patrologie. T. XIII. col. 92). Et un peu plus loin : Novit hoc et ipsa civitas Oxyrinchus, quæ... ubi vidit episcopum, nomine Theodorum, in impiam prævaricationem fuisse collapsum, ita ut non solum fidem integram condemnaret, neque ut tantummodo impie subscriberet, sed ut laicum se fieri ab impio Georgio pateretur, et denuo ab ipso hæretico episcopum ordinari, exsecrata est ejus communionem. Ibid. n. XXVI. col. 101.

(2) Si enim non perdit baptizatus baptismum, etiam eliminatus ab Ecclesia, quo pacto perdit sacratus, licet excommunicatus, sacramentum suæ impositionis posse, nisi ad tempus obtemperando priori, ut paulo post absolutus iterum fungatur officio, sicut et baptizatus Ecclesiæ ingressum ? Est igitur posse, sed non in actu. Libell. super caus. et negot. Formosi papæ (ap. *Mabillon*, Vetera Analect. p. 30).

sa thèse une longue suite de témoignages empruntés à l'histoire des premiers siècles de l'Église (1). Photius démontre aussi, par un grand nombre d'exemples pris dans l'histoire de l'Église, que l'ordination ne saurait être réitérée (2).

Les Scholastiques, au milieu de leurs divergences sur ce qui constitue la forme du sacrement de l'ordre, s'accordent tous à reconnaître qu'il imprime dans l'âme un caractère ineffaçable.

9. C'est Dieu (3), ou plus spécialement le Saint-Esprit (4), que les anciens docteurs considèrent comme le ministre premier et proprement dit du sacrement de l'ordre; quant au ministre secondaire, agissant comme organe de l'Esprit-Saint, c'est l'évêque et l'évêque seul (5); on ne trouve nulle part le pouvoir d'ordonner attribué au simple prêtre (6), et bien moins encore au peuple (7).

Les Scholastiques gardent fidèlement cette doc-

(1) De ordinatt. Formosi. c. XVII. sq. et aussi dans son traité : Infensor et defensor.

(2) Interrogg. n. IV. (in *Lami* Nov. delic. eruditt. T. I.)

(3) *Tert.* Exh. castit. c. VII. — *Cypr.* Epl. XLV. LII. LXIX. — *Const. Apl.* II, 28. — *Greg. Naz.* or. II.

(4) *Chrys.* in Act. Hom. XLIV. n. 2. — *Theod.* Hist. Relig. n. XV.

(5) *Lucif.* (Cal.) pro Athan. I, 10. — *Epiph.* Hær. LXXV. n. 3. — *Ambr.* Epl. II. n. 6. — *Hier.* Epl. ad Evang. — *Chrys.* in I Tim. Hom. XI. n. I. XIII. n. I. — *Theod.* in Num. interrog. XVIII. — *C. Nic. I.* c. XIX. — *C. Ant.* (341) c. IX. — *C. Carth. IV.* c. II. sq. — *C. Chalced.* c. II.

(6) *Const. Apl.* VIII, 26. 46. — Cfr. *Conc. Hispal. II.* (619) c. V.

(7) *Ambr.* Epl. LXIII. n. 59.

trine; et si au moyen âge le droit de faire les ordinations semble quelquefois attribué aux chorévêques (1), il faut remarquer que parmi les chorévêques, les uns étaient réellement revêtus du caractère épiscopal, bien qu'ils fussent soumis, comme suffragants, à la juridiction d'autres évêques, tandis que les autres étaient de simples prêtres (2).

10. Le baptême est exigé comme une condition indispensable pour la validité de l'ordination (3), et lorsqu'un clerc passe d'une secte dont le baptême est invalide, dans le sein de l'Église, on lui confère de nouveau les deux sacrements, le baptême et l'ordination (4).

11. Il est à peine besoin de dire qu'un usage in-

(1) *Conc. Antioch.* c. x. — *Hincmar.* (Rhem.) de Prædest. c. II. — *Raban.* de chorepiscopis. — *Nicol. I.* A chorepiscopis asseris multas esse in regionibus vestris ordinationes presbyterorum et diaconorum, quos quidam episcoporum deponunt, quidam vero denuo consecrant : nos vero dicimus, nec innocentes oportere percelli, nec ullas debere fieri reordinationes vel iteratas consecrationes. Ad formam enim septuaginta chorepiscopi facti sunt, quos quis dubitat episcoporum habuisse officia? Sed quia sacri canones vetant, ne omnes sibi omnia vindicent ac per hos dignitas episcoporum ad chorepiscopos suos videatur transferri, fiatque vilior honor episcopi, decernimus, nihil in hoc præter regulas ulterius fieri. Epl. XIX. ad Archiep. Bituric. (in appendic. n. 1.)

(2) Cfr. *Morin.* de ordd. P. III. Exercit. IV. c. V. — *Le Cointe.* ann. 813. n. 343. — *Eccard.* Rer. Franc. l. XXVII. n. 19. — *Thomassin.* Eccl. discipl. P. I. l. I. c. XVIII. P. II. l. I. c. XII.

(3) Cfr. *Athan.* Hist. Arian. ad Monach. n. 73.

(4) Voy. *C. Nic.* c. XIX.

violable de l'Église a toujours exclus les femmes de l'ordination. La réception et la consécration des diaconesses n'était rien moins qu'une ordination; leur position et leurs fonctions dans l'Église n'eurent jamais rien de commun avec la dignité et les fonctions du sacerdoce (1). Elles étaient chargées d'assister le ministre dans le baptême des femmes (2), de garder les portes par lesquelles les femmes entraient dans l'Église (3), de visiter les femmes (4), et s'il y avait lieu, de les instruire (5), de donner l'hospitalité aux femmes étrangères (6), etc. On ne voit que chez les Fratricelles l'exemple étrange de femmes exerçant les fonctions du sacerdoce (7).

§ 8. — Le Mariage.

1. Notion et définition du mariage chrétien. — 2. Divers points de vue du mariage. — 3. Le mariage ne consiste pas dans l'usage. — 4. Les fins du mariage. — 5. Honnêteté du mariage. — 6. Monogamie chrétienne; les secondes noces. — 7. Indissolubilité du mariage chrétien. — 8. Témoignages des Pères grecs. — 9. Témoignages des Pères latins. — 10. Doctrine de saint Augustin. — 11. Doctrine des conciles et des souverains pontifes. — 12. Abus et relâchement de doctrine dans l'Église grecque. — 13. L'Église nestorienne. — 14. Le mariage des infidèles. — 15. Du vœu de chasteté avant la consommation du mariage. — 16. Le mariage est un sacrement. — 17. Intervention du prêtre dans le ma-

(1) *C. Nic.* c. XIX. — *C. Arausic. I.* c. XXVI. — *Const. Apl.* VIII, 28. — *Epiph.* Hær. LXXIX.

(2) *Const. Apl.* III, 15. — *Epiph.* Hær. LXXIX. — *C. Nic.* can. Arab. LXXIV.

(3) *Const. Apl.* II, 61.

(4) *Const. Apl.* III, 15.

(5) *C. Carth. IV.* c. XII.

(6) *Const. Apl.* II, 62.

(7) *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1299. — *Raynald.* ann. 1317. n. 56.

riage des fidèles; bénédiction des époux. — 18. Les parties, ministre du sacrement. — 19. Matière et forme du sacrement de mariage. — 20. Adversaires du sacrement de mariage; doctrine du concile de Trente. — 21. Questions restées indécises. — 22. Les mariages mixtes.

1. Si déjà dans les lois romaines le mariage est considéré comme une société dont les membres sont appelés à jouir en commun de tous les droits divins et humains (*jurium divinorum et humanorum consortium*), on peut se faire une idée de l'importance et de la haute dignité qui durent lui être attribuées dans l'Église chrétienne ; et l'histoire témoigne hautement comment, à la lumière de la révélation divine, et spécialement de la révélation chrétienne, la vraie notion du mariage s'est développée dans les intelligences, et comment, en même temps, elle a été traduite dans la vie réelle. Du reste, bien que, dès l'origine, les chrétiens aient réalisé dans leur vie l'idée du mariage dans toute sa perfection et dans toute sa pureté; bien que, dès l'origine aussi, les docteurs de l'Église en aient profondément saisi et pénétré l'essence, toutefois le développement scientifique de la doctrine du mariage n'a pu se produire que graduellement et par le cours du temps; et nous devons nommer ici, parmi ceux qui ont le plus contribué à la fixer, l'une des plus belles intelligences de l'antiquité chrétienne, l'homme peut-être le plus rempli de l'esprit de l'Église qui fut jamais, saint Augustin; puis les théologiens du moyen âge, qui ont marché si fidèlement et si dignement sur ses traces. C'est le concile de Trente qui a donné plus tard à la doctrine du mariage sa forme dogmatique définitive. De nos jours, Fichte, Hegel,

Windischmann et de Bonald, ont présenté d'heureux developpements sur différents points relatifs à la théorie morale du mariage.

C'est dans Clément d'Alexandrie que nous trouvons un premier essai de définition du mariage (1). Saint Augustin, sans en donner nulle part une définition proprement dite, montre, en plusieurs endroits de ses écrits, et dans les traités plus spécialement consacrés à ce sujet, avec quelle sagacité et quelle profondeur il en avait conçu et pénétré la notion. Il fait dériver le mot latin *matrimonium* de *mater* et *munus*, la maternité étant le but pour lequel la femme doit accepter le mariage (2). Les Scholastiques définissent le mariage, l'union légitime de l'homme et de la femme, impliquant obligation de vivre désormais dans une seule et même société; *conjunctio legitima maris et fœminæ, individuam vitæ consuetudinem retinens* (3). C'est aussi le sens que présentent les définitions données par les Grecs (4), qui possèdent d'ailleurs, disons-le en passant, une riche nomenclature pour désigner le mariage (5).

(1) Γάμος μὲν οὖν ἐστι σύνοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ πρώτη κατὰ νόμον, ἐπὶ γνησίων τέκνων σπορᾷ. Str. II, 23. T. II. p. 370.

(2) Quia non ob aliud debet nubere, quam ut mater fiat. Adv. Faust. XIX, 26.

(3) Voy. *Bonav.* Breviloq. P. VI. c. XIII.

(4) *Gabriel.* (Philad.) Γάμος ἐστιν ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς συνάφεια καὶ συγκλήρωσις πάσης ζωῆς, θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου δικαίου κοινωνία. De Sacr. Matrim. c. I. Γάμος ἐστι μυστήριον, δι' οὗ συνάπτονται ὅ τε ἀνὴρ καὶ ἡ γυνή, καὶ συνέχεται ἡ συγκλήρωσις τῆς αὐτῶν ζωῆς ἀχώριστος. ibid.

(5) *Gabriel.* (Philad.) Λέγεται γάμος, ὑπάνδρεια, μνηστεία,

2. Les théologiens du moyen âge distinguent le mariage des infidèles, qu'ils appellent *matrimonium legitimum*, le mariage des chrétiens, qu'ils appellent *matrimonium ratum*, et le mariage qu'ils appellent *consummatum*, lorsque l'union charnelle a eu lieu entre les époux. Les anciens ont connu toutes ces distinctions; il n'y a que les expressions qui appartiennent en propre aux âges plus récents.

3. Saint Augustin a démontré victorieusement que le mariage ne consiste pas dans l'usage (1), comme le prétendait Julien le Pélagien (2). Gratien (XXVII qu. II. c. 16, 17) allègue, il est vrai, un passage qu'il attribue à saint Augustin, et qui exige la consommation pour la réalité du mariage; mais il suffit de répondre que le passage allégué ne se trouve nulle part dans saint Augustin. Les Scholastiques suivent en ce point la doctrine de saint Augustin (3), et ils

ἀῤῥάβων, συνοικήσιον, ἕνωσις, συνάφεια, ἔννομος συζυγία. De Sacram. Matrim. c. II. Στεφάνωσις. *Du Cange*. h. v.

(1) Numquid tamen negas, sibimet etiam adulteros appetitu mutuo et opere naturali, et corporum commixtione conjungi? Non est ergo ista definitio nuptiarum. Aliud est enim, quod nuptiæ sunt, et aliud est, sine quo etiam nuptiæ filios propagare non possunt. Nam et sine nuptiis possunt nasci homines, et sine corporum commixtione possunt esse conjuges : alioquin non erunt conjuges, ut nihil aliud dicam, certe cum senuerint, sibique misceri vel non potuerint, vel sine spe suscipiendæ prolis erubuerint atque noluerint. C. Julian. v, 16. n. 62.

(2) Nihil aliud dicit (Julianus) esse nuptias, quam corporum commixtionem. *Aug.* c. Jul. v, 16. n. 62.

(3) *Hildebert.* (Cenom.) Epl. VII. — *Pet. Lomb.* Sent. IV. dist. XXVII, et tous les commentateurs de ce passage du maître des sentences.

invoquent, avec lui, l'exemple d'Adam et Ève dans le paradis terrestre, et celui de Joseph et de Marie. Toutefois, ils font ici une distinction, admettant que si la consommation n'appartient pas à l'intégrité du mariage *quantum ad esse necessitatis*, elle lui appartient *quantum ad esse completionis*.

4. La fin du mariage, selon les anciens, c'est de donner des enfants à l'Église (1), de fournir un remède à la concupiscence (2), et aussi de faire trouver dans la société conjugale les avantages de l'union et de l'assistance mutuelle (3).

5. Saint Paul recommande à Timothée (1 Tim. IV, 3 sq.) de maintenir la légitimité du mariage contre les tendances naissantes de l'Encratisme, et de confirmer les fidèles dans la vraie doctrine sur ce point

(1) *Clem.* Strom. III, 23. — *Minuc. Felix.* Octav. XXXI. — *Aug.* Serm. XLI. n. 22.

(2) *Clem.* Strom. III, 12. — *Chrys.* in Gen. Hom. XXI. n. 4. LIX. n. 3. De Virginit. c. XIX. XXV. Qual. duc. uxor. n. 5. — *Aug.* Gen. lit. IX, 7. n. 12. Nupt. et concup. I, 14.

(3) *Saint Augustin* remarque que le mariage est bon, non propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem. Alioquin non jam diceretur conjugium in senibus, præsertim si vel amisissent filios, vel minime genuissent. De bono conjugali. c. III. — Cfr. *Aristot.* Οὕτω προῳκονόμηται ὑπὸ τοῦ θείου ἑκατέρου ἡ φύσις, τοῦ τε ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικὸς, πρὸς τὴν κοινωνίαν... Τὸ μὲν γὰρ ἰσχυρότερον, τὸ δὲ ἀσθενέστερον ἐποίησεν, ἵνα τὸ μὲν φυλακτικώτερον ᾖ διὰ τὸν φόβον, τὸ δ' ἀμυντικώτερον διὰ τὴν ἀνδρείαν, καὶ τὸ μὲν πορίζῃ τὰ ἔξωθεν, τὸ δὲ σώζῃ τὰ ἔνδον· καὶ πρὸς τὴν ἐργασίαν τὸ μὲν δυνάμενον ἑδραῖον εἶναι, πρὸς δὲ τὰς ἔξωθεν θυραυλίας ἀσθενὲς, τὸ δὲ πρὸς μὲν τὰς ἡσυχίας χεῖρον, πρὸς δὲ τὰς κινήσεις ὑγιεινόν. Œcon. I, 3.

important. Cette recommandation dut être faite plus expressément encore, et en termes plus pressants, dans les siècles suivants; car on vit alors se produire une foule de tendances désordonnées vers un faux spiritualisme, d'où sortirent des sectes sans nombre, qui dirigèrent contre le mariage les plus vives attaques, et qui auraient infailliblement amené par leurs théories, si le succès eût couronné leurs efforts, la ruine totale des mœurs et de la vie sociale. Ainsi Ménandre, adhérent de l'école gnostique samaritaine, déclarait diabolique l'origine et l'essence du mariage (*Epiph.* Hær. XXIII). Saturnin disait aussi que le mariage et la génération des enfants venaient du diable (1). Mais ce n'était pas la continence qu'il voulait mettre à la place; c'était la plus monstrueuse brutalité; en quoi, toutefois, il fut encore dépassé par Carpocrate, qui, traduisant dans la pratique, par le plus révoltant cynisme, sa doctrine prétendue de mépris et de dédain pour la matière, crut donner de son spiritualisme la preuve la plus sûre, en se vautrant sans pudeur dans la fange du péché (2). La secte de Basilides, toute spiritualiste qu'elle voulût paraître en théorie, se montra aussi dans la vie pratique grossièrement matérialiste; elle proscrivit le mariage, et légitima l'impureté (3). Celle de Prodicus

(1) *Iren.* I, 24, n. 2. — *Aug.* Hær. XLIII.

(2) *Iren.* I, 24. — *Clem.* Strom. III, 2. — *Tert.* Anim. XXXV. — *Epiph.* Hær. XXXVII.

(3) *Iren.* I, 24. — *Clem.* Strom. III, I. — *Cyr.* Cat. VI. n. 17. — *Hier.* adv. Jovin. II, 16. — *Epiph.* Hær. XXIV.

voulut consacrer par le nom et l'apparence d'un culte rendu à Dieu, les plus infâmes orgies (1).

Marcion fut aussi conduit par son faux ascétisme, conséquence de ses doctrines dualistes, à proscrire le mariage. Ceux de ses partisans qui étaient engagés dans le mariage, restaient au rang des catéchumènes, et demeuraient exclus du baptême, de l'eucharistie, et en général, de toute communion avec ses fidèles, jusqu'à ce qu'ils eussent renoncé à leur mariage comme à un état indigne d'un chrétien (2). Selon Tatien, le mariage avait été permis dans l'Ancien Testament, par égard uniquement pour la faiblesse de l'homme; mais il était absolument incompatible avec l'esprit et la perfection du Nouveau Testament (3). Animés à peu près du même esprit, les Apostoliques, branche des Encratites, attaquèrent le mariage par les mêmes raisons et au même point de vue (*Epiph.* Hær. LXI, n. 1). Les Eustathiens, dans leur fanatique exagération du mérite de la continence, en vinrent aussi à ce coupable excès de déclarer le mariage illi-

(1) Οὐκ ἐν τοῖς κοινοῖς δείπνοις μόνον, τὸ λυχνιαῖον φῶς ἐκποδῶν ποιούμενοι, ᾗπερ ἂν ἕκαστος ἐπέτυχε συνεμίγνυτο, ἀλλὰ δὴ καὶ τελετὴν τὴν τοιαύτην ἀκολασίαν ὑπειλήφεσαν μυστικήν. *Theod.* Hæret. Fab. I, 6.

(2) *Iren.* I, 23. n. 1. — *Tert.* Marc. I, 29. 30. IV, 11. 29. V, 7. — *Eznick.* adv. Marc. c. XIII. XIV.

(3) *Tatian.* libr. περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καταρτισμοῦ. — Cfr. *Iren.* Οἱ καλούμενοι ἐγκρατεῖς ἀγαμίαν ἐκήρυξαν, ἀθετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ Θεοῦ, καὶ ἠρέμα καταγοροῦντες τοῦ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ εἰς γένεσιν ἀνθρώπων πεποιηκότος. I, 28. n. 1. — *Clem.* Strom. I, 19. III, 6. 12. — *Eus.* Hist. Eccl. IV, 29. — *Epiph.* Hær. XLVI.

cite (1); et on rapporte qu'ils séduisirent par leur doctrine un grand nombre de femmes, qui ayant abandonné leurs maris, se livrèrent bientôt à une vie désordonnée (2).

La réprobation du mariage fut aussi l'une des doctrines fondamentales des Manichéens (3); ou plutôt, pour parler exactement, ce ne fut pas le mariage qu'ils proscrivirent, mais seulement la procréation des enfants qui en est la conséquence (*Tit. Bostr.* adv. Manich. II, 33). Saint Augustin leur reproche de repousser le mariage, et de consacrer l'incontinence (4). Les Priscillianistes suivirent en ce point les principes des Manichéens (5).

Tous les docteurs de l'antiquité établissent contre ces différentes sectes l'honnêteté du mariage; on peut citer, entre autres, saint Irénée, Clément d'Alexandrie (Strom. III, 1 sq.), Origène, saint Méthode (Conv. dec. virg. Or. II, n. 2), Tertullien, etc. Saint Irénée allègue principalement en faveur de l'honnêteté

(1) *C. Gangr.* c. I. II. Epl. Syn. — *Soc.* Hist. Eccl. II, 43.

(2) *Soz.* Ἐκ τούτου δὲ πολλὰς γυναῖκας ἀπατηθείσας καταλιπεῖν τοὺς ἄνδρας· εἶτ' ἐγκρατεύεσθαι μὴ δυνηθείσας, μοιχείας ἁμαρτεῖν· τὰς δὲ, προφάσει θεοσεβείας, τὴν κεφαλὴν ἀποκείρασθαι, καὶ ἀλλοίως ἢ γυναικὶ πρέπει, ἀνδράσι δὲ σύνηθες, ἀμφιέννυσθαι. Hist. Eccl. III, 14.

(3) *Tit. Bost.* adv. Manich. II, 16. — *Aug.* Mor. Manich. II, 10. n. 19. — Append. Mon. ad *Clem.* Recogn. fragm. III. n. 2. (in *Gall.* II, 333). — Formul. recept. Manich. (in *Toll.* Insign. itin. italic. p. 141.)

(4) Adv. Faust. XX, 30. XXX, 6. Adv. Secundin. *c.* XXI.

(5) *Aug.* Hær. LXX. — *Leo* Epl. ad Turib. c. VII. — *Philastr.* Hær. XXX. LXIX. — *Eznich.* adv. Marc. c. XIII. XIV. — *C. Tolet.* (400).

du mariage, la dualité des sexes établie par Dieu lui-même à l'origine (I, 28, n. I); Clément d'Alexandrie s'appuie sur l'institution primitive du mariage (Str. III, 6); il en est de même de Tertullien (adv. Marc. I, 29), qui invoque aussi comme preuve, à l'appui de la vraie doctrine, que Jésus-Christ bénissait les enfants, ce qu'il n'aurait pas fait s'il n'eût point approuvé le mariage (1). Les Constitutions apostoliques contiennent une profession de foi explicite en faveur de l'honnêteté du mariage; et la preuve qu'elles allèguent, c'est aussi la différence des sexes établie par Dieu (2) lui-même, et la bénédiction donnée par lui à Adam et à Ève. Saint Chrysostome remarque que, dans l'histoire des patriarches, à la suite de ces paroles : « Et il engendra des fils et des filles, » on lit immédiatement celles-ci : « Et Dieu mit en lui ses complaisances » (Gen. Hom. XXI, n. 4); il fait observer ailleurs que la virginité ne saurait être considérée comme une perfection de vertu et un sacrifice héroïque, si le mariage n'était pas bon et permis (de Virg., n. 10). Saint Augustin établit, contre les Manichéens, que le mariage appartient et concourt à sa manière au plan de la rédemption, puisque c'est par le mariage que la nature humaine, dont Jésus-Christ

(1) Jam nunc Deus Marcionis, qui connubium adversatur, quomodo videri potest parvulorum dilector, quorum tota causa connubium est. Qui semen odit, fructum quoque execretur necesse est. Adv. Marc. IV, 25.

(2) Γάμον νόμιμον, καὶ παίδων γένεσιν τίμιον καὶ ἀμόλυντον εἶναι πιστεύομεν· ἐπ' αὐξήσει γὰρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, διαφορὰ σχημάτων διεπλάσθη ἐν τῷ Ἀδάμ καὶ τῇ Εὔᾳ. *Const. Apl.* VI, 11.

a bien voulu se revêtir, a été conservée (adv. Secund. Manich. c. XXII); d'un autre côté, il montre, contre les Pélagiens (de Nupt. et concup.), comment la doctrine du péché originel n'implique nullement cette conséquence que le mariage ne soit pas saint.

Dans le moyen âge, on vit s'élever contre le mariage, en Occident, les Cathares (1), les Albigeois (2), les frères du libre esprit (3), Dulcin (4), les Begards (5); et en Orient, les Pauliciens (6) et les Bogomiles (7), rejetons et héritiers, comme on sait, des anciens Manichéens.

6. De tout temps, la monogamie fut considérée comme la seule forme de mariage admissible dans l'Église chrétienne (8). La polygamie simultanée était, en effet, directement incompatible avec la condition à laquelle le christianisme venait d'élever l'humanité

(1) *Bonacurs.* Vita hæretic. c. v. — *Monet.* adv. Cathar. IV, 7. § 1. Disputat. inter Catholic. et Pataren. c. II. (in *Martene* Thes. anecd. T. v). — *Reiner.* Summ. adv. Cathar.

(2) *Petr.* (Val. Cern.) Hist. Albig. c. II. — *Evrard.* cont. Waldens. c. VII.

(3) *Raynald.* ann. 1311. n. 66.

(4) *Raynald.* ann. 1305. n. 16.

(5) *C. Colon.* (1306.) c. 1. — *Trithem.* Chron. Hirsaug. ann. 1311.

(6) Form. recept. Manich. (in *Toll.* insignia itiner. italic. p. 148).

(7) *Euthym. Zigab.* Victoria de Messalianis anathematism. VI. (in *Toll.* insign. itin. ital. p. 118).

(8) *Herm.* Past. l. II. Mand. IV. n. 4. — *Method.* Conv. decem virg. or. III. n. 12. — *Cyr.* Cat. IV, 26. — *Bas.* Epl. CLXI. n. 4. — *Epiph.* Hær. XLVIII. n. 9. LIX. n. 4. 6. — *Chrys.* in Tit. Hom. II. n. 1. De non iterand. conjug. n. 1. 2.

régénérée. Mais il n'en était pas de même de la bigamie ou polygamie successive. Le nouveau mariage contracté après la mort de l'un des époux, fut toujours, en effet, considéré comme permis par l'Église; et les paroles si précises de l'apôtre impliquent formellement la condamnation de la doctrine contraire (1). Toutefois, les Pères exaltent la dignité du premier mariage, et recommandent de la manière la plus pressante de s'en tenir à un seul (2); cette doctrine est particulièrement celle d'Athénagore et des Alexandrins (3); aussi voyons-nous l'antiquité chrétienne refuser aux secondes noces la pompe solennelle des premières, et n'y admettre ni voile, ni couronne, ni bénédiction du prêtre (4). Le bigame était exclu des dignités cléricales (5); parfois il n'était point admis au bienfait des aumônes de l'Église (6), et on lui imposait diverses autres pénitences (7). Les Scholastiques rendent compte de l'imperfection

(1) 1 *Cor*. VII, 39. 40. — *Rom*. VII, 2. — 1 *Tim*. V, 14.

(2) *Athenag*. Leg. XXXIII. — *Min. Felix*. Octav. XXXI. — *Clem. Alex*. Str. III, 2. — *Orig*. in Jerem. Hom. XIX. n. 4. In Joan. T. XX. n. 10. Luc. Hom. XVII. — *Greg. Nyss*. Vita S. Macrin. (T. II. p. 180. ed. *Mor*.) — *Ambr*. de Viduis. c. IX. — *Chrys*. de non iterand. conjug. — *Zeno Veron*. de Contin. n. 4.

(3) *Chrys*. de non iterand. conjug. n. 2. — *Nicol. I*. ad consult. Bulgaror. Respons. n. III. — *Nicephor*. Confess. c. X. etc.

(4) *Ambrosiast*. in 1 Cor. VII, 40. Tim. III, etc.

(5) *Tert*. Exhort. cast. VII. — *Orig*. in Luc. Hom. XVII. — *Hier*. Epl. LXXXII. ad Ocean. — *Siric*. ad Himer. Tarrac. c. VIII. sq. etc.

(6) *Hier*. Epl. XCI. ad Ageruchiam.

(7) *C. Laod*. c. 1. — *Bas*. Epl. canonic. 1. c. XIV. etc.

attribuée aux secondes noces relativement aux premières, par cette raison, entre autres, qu'elles représentent moins bien l'immuable unité de Jésus-Christ et de son Église (1).

L'Église, sans condamner les secondes noces, les avait traitées avec une certaine défaveur. Les Montanistes (2) et les Novatiens (3), entraînés par un faux idéal de sainteté chrétienne et de rigueur morale, les rejetèrent comme absolument illégitimes, et les condamnèrent comme un péché grave. On a vu, depuis, les Anabaptistes, qui poursuivaient aussi une fausse image de perfection morale pour l'humanité, autoriser la polygamie, et se jeter sans retenue dans les plus honteux désordres (4). Ces excès démontrent assez combien ce qui commence par l'esprit, abou-

(1) *Hugo.* (Rothom.) cont. Hæreticos sui temporis. III, 4. — *Thomas.* Sent. IV. dist. XLII. qu. III. art. 1. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLII. art. III. qu. II. Il fait cependant cette remarque: Nuptiæ possunt esse secundæ ex parte viri, et primæ ex parte mulieris, vel e converso, vel ex parte utriusque. In primo casu salvatur ratio sacramenti; Christus enim unitur pluribus animabus, et sibi eas desponsat: in secundo casu minus: in tertio minime. Et ideo in primo casu, cum mulier est virgo, quamvis vir sit bigamus, nuptiæ benedicuntur.

(2) *Tert.* vel. Virg. X. XI. Hermog. I. Res. carn. VIII. Jej. I. Pudic. I. Adv. Marc. I, 29. V, 15. Exhort. castit. et Monogam., d'un bout à l'autre. — Cfr. *Apoll.* l. adv. Cataphryg. (ap. *Eus.* Hist. Eccl. V, 18). — *Aug.* Bon. viduit. III. n. 6.

(3) *Epiph.* Hær. LIX. n. 3. 4. — *Theod.* Hist. Eccl. III, 5. — *Soc.* V, 22. — *Aug.* Bon. viduit. III. n. 6. — Cfr. *C. Nic.* c. VIII.

(4) *Justus Menius.* De l'esprit des Anabaptistes; dans les œuvres de Luther. Wittenberg. II[e] part. p. 322. — *Melanchthon.* Propositions contre les Anabaptistes. n. 18 sq.

tit aisément à la chair, et aussi combien il arrive souvent que ce qui semble avoir sa racine dans l'esprit, repose sur un fond tout charnel. On s'expliquera, du reste, comment Luther en vint à autoriser la polygamie (1), si l'on se rappelle que le point de vue moral n'occupe, en général, que le dernier plan dans sa façon d'envisager les choses religieuses; et si, d'ailleurs, on considère la position difficile où il se trouva engagé, en face de la passion violente du plus ardent protecteur de sa réforme.

7. L'Église, dès l'origine, a considéré comme indissoluble le mariage des chrétiens, qui sont unis intimement à Jésus-Christ par le baptême.

8. Le plus ancien témoignage que nous ayons à cet égard, est celui d'Hermas, qui considère comme coupable lui-même d'adultère celui qui quitte sa femme pour cause d'adultère, et qui en prend une autre (Past., l. II. Mand. IV, n. 12). Saint Justin déclare aussi coupable d'adultère, celui qui épouse la femme infidèle renvoyée par son époux (Apol. I, n. 6). Athénagore, qui exagère l'idée de la monogamie, au point de ne pas permettre un second mariage après la mort de l'un des conjoints, se garde bien, à plus forte raison, d'admettre comme légitime un second mariage du vivant des deux époux (Legat. XXXIII).

Clément d'Alexandrie fait entrer, dans la définition qu'il donne du mariage, l'idée d'unité comme caractéristique et constitutive de sa perfection (Str. II, 23; III, 11); il n'autorise la séparation, que dans le

(1) Epl. DLXXII. (ed. *de Wette.*) DCCCXXX. MDCCCCIV. MDCCCXI.

cas d'adultère, et il ne permet point de second mariage du vivant de la partie répudiée (Str. II, 25. Cfr. III, 6). Origène traite aussi d'adultère le mariage contracté avec une femme répudiée par son époux (in Matth. T. XIV, n. 24); il le considère d'ailleurs comme une infraction positive au précepte de l'apôtre (*ibid.* n. 23). En général, il n'admet d'autre cause de dissolution du mariage, que la mort de l'un des époux (in Rom. VII, 2).

Saint Basile condamne également comme adultère l'homme qui épouse une femme répudiée, et la femme répudiée qui épouse un autre homme (Epist. CXCIX [can. 11], c. 48); « le mariage, dit-il ailleurs, ne peut être dissous que par la mort » (Virg. n. 23, 38); et il ajoute que, par analogie, la vierge qui a pris pour époux Dieu qui est immortel, ne peut plus avoir d'époux sur la terre (*ibid.* n. 39). Saint Épiphane condamne la *deutérogamie*, par où, certainement, il entend un second mariage contracté du vivant du premier époux (Hær. LXI. n. 1); ailleurs, il allègue en preuve de la licence de mœurs qui régnait chez les Ébionites, qu'après la dissolution d'un premier mariage ils en contractaient sans difficulté un second et un troisième (Hær. XXX); il dit formellement, du reste (1), qu'il ne saurait y avoir d'autre cause de dissolution du mariage, que la mort (Exposit. fidei cathol. n. XXI. Hær. LIX, n. 4, 6).

Les Constitutions apostoliques défendent d'une manière absolue le second mariage à ceux qui aban-

(1) Exposit. fidei Catholic. n. XXI. Hær. LIX. n. 4. 6.

donnent leur femme, aussi bien qu'à la femme délaissée séparée de son mari (c. XLVIII).

Saint Chrysostome accuse aussi d'adultère la femme qui prend un autre mari du vivant de son époux (1), et l'homme qui épouse une femme répudiée par son mari (2). Saint Cyrille d'Alexandrie conseille, il est vrai, de renvoyer la femme adultère (3); mais nous ne voyons pas qu'il autorise un second mariage; et même il trouve que l'idée du mariage en implique l'indissolubilité (in Malach. n. 28). Théodoret déclare l'indissolubilité du mariage une loi de l'Évangile (4), et il rappelle que saint Paul, conformément à cette loi, avertit les Corinthiens qu'il ne doit point y avoir de second mariage pour les époux qui se séparent (5).

9. Les Pères et les docteurs de l'Église latine sont, à cet égard, tout à fait d'accord avec ceux de l'Église grecque. Nous avons cité plus haut le témoignage d'Hermas; adressons-nous maintenant à Tertullien. Il déclare que c'est pour les chrétiens un usage et une loi, de ne point contracter un nouveau mariage quand le précédent est rompu (Monog. IX); et que, même après la séparation, la femme ne cesse pas d'ap-

(1) *Chrys.* Epl. CXXV. ad Cyriac.

(2) De Repud. n. 3. Qualis duc. ux. n. 1. In Matth. Hom. XVI. n. 4.

(3) Ador. spirit. et verit. l. VII. p. 383. T. I. ed. *Aubert.*

(4) In 1 Cor. VII, 11. Cfr. in Rom. VII, 3.

(5) Πειρᾶται μὲν ἀρραγῆ φυλάξαι τοῦ γάμου τὴν ζεύγλην· συγκατιὼν δὲ τῇ ἀσθενείᾳ, τῷ χωριζομένῳ νομοθετεῖ τὴν ἐγκράτειαν, καὶ ταύτῃ κωλύων τὴν τοῦ γάμου διαίρεσιν· ἀπείργων γὰρ ἑτέρῳ συνάπτεσθαι, πρὸς τὸν πρότερον γάμον ἐπανελθεῖν μέρος ἑκάτερον συνωθεῖ. In 1 Cor. VII, 11. T. III. p. 204.

partenir à son mari (*ibid.* x). Ailleurs, il essaye de prouver que Jésus-Christ, en défendant de contracter un autre mariage après la séparation, et en réprouvant comme adultère celui qui épouse une femme répudiée, n'est point pour cela en contradiction avec Moïse (adv. Marc. IV, 34). Plus loin, en expliquant la doctrine de saint Paul sur le mariage, il fait remarquer qu'il ne défend pas, il est vrai, toute séparation, mais qu'il n'autorise aucune dissolution du mariage (adv. Marc. V, 7).

Saint Cyprien exprime en peu de mots sa doctrine sur la nature du mariage chrétien; mais son langage est catégorique; il emploie les propres paroles de saint Paul (I Cor. VII, 11) (1). Lactance fait observer que la loi divine, pour assurer la sainteté et l'inviolabilité du mariage, et pour maintenir dans la vie l'unité dont il est le principe, a déclaré que celui-là commet un adultère qui épouse une femme répudiée (Inst. div. VI, 23). Saint Hilaire, développant les mêmes idées, expose comment Jésus-Christ a perfectionné de toute manière l'ancienne législation de Moïse, en n'autorisant la séparation que dans le cas d'adultère, et en déclarant coupables d'adultère les époux séparés qui contracteraient un nouveau mariage (in Matth. comment. c. IV, n. 22); il cite ailleurs saint Paul comme le véritable interprète de la doctrine chrétienne sur le mariage (*ibid.* c. XIX, n. 2).

Saint Jérôme a traité ce point de doctrine d'une

(1) [Uxorem a viro non recedere, aut si recesserit, innuptam manere. Testim. III, 90.]

manière toute spéciale dans sa lettre à Amandus. A la question que ce prêtre lui adresse : s'il n'est permis dans aucun cas à une femme de quitter son mari et d'en prendre un autre, il répond, en se référant à l'épître aux Corinthiens (1 Cor. VII, 11), qu'il n'est permis dans aucun cas à une femme de contracter un second mariage du vivant de son mari, les paroles si positives de l'apôtre ne pouvant admettre ni exception ni subterfuge. Parlant ailleurs de la conduite à tenir à l'égard de l'épouse adultère, il reconnaît qu'elle mérite d'être abandonnée par son mari; mais il a soin de rappeler que le mari ne peut épouser une autre femme du vivant de celle qu'il a répudiée, de même que personne ne peut prendre cette femme répudiée pour épouse (in Matth. XIX, 9). La loi évangélique ne met à cet égard, dit-il ailleurs, aucune différence entre le mari et la femme; tous deux, en cas d'adultère, peuvent répudier le conjoint coupable; mais la loi interdit à tous deux également de contracter de nouveaux liens (Epist. ad Ocean. de morte Fabiol.).

10. De tous les Pères, c'est saint Augustin qui a traité ce point de doctrine avec le plus d'étendue, spécialement dans son livre *de adulterinis conjugiis*. Pollentius avait avancé qu'une femme qui se sépare de son mari coupable d'adultère ne peut contracter un second mariage, à cause du grave scandale qui en résulterait, puisque par là non-seulement le mari serait déshonoré, mais que la femme encourrait aussi le soupçon d'avoir quitté son époux dans la vue d'une autre union. Mais il avait ajouté qu'il n'en était pas de même de l'époux qui renvoie sa femme pour cause

d'adultère, et qui en prend une autre, parce que, dans ce cas, la femme seule est déhonorée et non le mari; d'où il résulte que, le scandale étant bien moins grave, le nouveau mariage n'a rien d'illégitime. Saint Augustin répond que ce n'est point du plus ou du moins de scandale qu'il faut ici tenir compte; qu'il ne faut avoir égard qu'à la loi chrétienne, et qu'on ne doit point chercher ailleurs le fondement de la défense faite à la femme qui se sépare de l'époux adultère, de prendre un autre époux; que cette loi oblige d'ailleurs l'homme aussi bien que la femme (Adult. conjug. I, 6).

Pollentius demandait si le passage de l'épître aux Corinthiens : *Mulier alligata est legi, quanto tempore vir ejus vivit : quod si dormierit vir ejus, liberata est. Cui vult nubat, tantum in Domino* (I Cor. VII, 39), ne doit point s'entendre aussi de l'adultère, et si le mari coupable ne peut point être considéré comme mort, et dans ce cas le nouveau mariage être réputé légitime : nullement, répond saint Augustin; et il montre que dans ce passage il n'est question que de la mort corporelle (Adult. conjug. II, 3. 9).

A cette autre question : faut-il considérer comme adultère le mari qui, après avoir renvoyé sa femme coupable, ne contracte un nouveau mariage que dans la vue de laisser une postérité? le saint évêque répond encore affirmativement, en se référant aux paroles de Jésus-Christ, et il ajoute que, s'il en était autrement, on pourrait renvoyer une femme vertueuse uniquement pour cause de stérilité (*ibid.* II, 11).

Il reconnaît dans beaucoup d'autres endroits de ses écrits l'indissolubilité comme une propriété constitutive du mariage des chrétiens, et il la fait dériver du caractère sacramentel de ce mariage (1), qu'il va jusqu'à comparer au caractère ineffaçable que l'âme reçoit dans le baptême et dans l'ordination (2).

11. Cette doctrine de l'indissolubilité du mariage se trouve aussi formellement exprimée dans saint Innocent I (Epist. VI, ad Exup. Tolos.), saint Léon I (3), saint Pierre Chrysologue (Serm. 115), etc. Beaucoup d'anciens conciles s'expriment dans le même sens : celui d'Elvire (c. IX), celui d'Arles de 314 (c. X), celui de Carthage de 407 (c. X), le second de Milève de 416 (c. X), etc. Si dans la suite, sous l'influence de la barbarie et d'une législation civile encore à moitié païenne, la clarté de l'ancienne tradition semble s'obscurcir dans plusieurs conciles (4), qui ont du reste un caractère presque profane, et qui rappellent plutôt des diètes d'empire que des assemblées ecclésiastiques ; si, par suite, la doctrine de l'indissolubilité du mariage, notablement affaiblie dans les esprits, semble çà et là disparaître de la vie

(1) Bono conj. c. VII. XXIV. Nupt. et concup. I, 10. 17. Fid. et opp. c. VII. n. 10. Gen. lit. IX, 7. n. 12.

(2) Adult. conjug. II, 5. Nupt. et concup. I, 10. 17.

(3) Ad Nicet. Aquilej. Epl. CLIX. — *Ball. Cacciar.* CXXXIII.

(4) *C. Vermer.* (752) c. II. V. IX. X. — *C. Compend.* (757) c. VIII. Cfr. les collections de canons données par saint Théodore de Cantorbéry et par Egbert ; cfr. aussi les formules de Marculfe II, 30. et formull. Andegav. n. LVI. (in *Mabillon* Vett. anal. p. 397).

pratique, il est toutefois incontestable qu'elle ne cesse d'être maintenue par tous les autres conciles de ces temps-là (1), par les enseignements de tous les théologiens (2), et par les déclarations solennelles de la papauté (3).

12. Il n'en est pas de même dans l'Église grecque, où des abus, conséquences d'une législation toute profane, et le relâchement des mœurs, ont réagi si fatalement sur les croyances, que la doctrine de l'indissolubilité du mariage y est à peu près tombée en désuétude. Il en fut question au concile de Florence, après, toutefois, que la réunion des deux Églises eut été prononcée, et le pape Eugène IV employa tous ses efforts pour faire abandonner aux Grecs leur pratique perverse; mais les Grecs ne voulurent consentir à aucun engagement sur ce point. Aussi lorsque les Arméniens, chez lesquels le même abus avait prévalu, parurent pour la première fois

(1) *C. Herford.* (673) c. x. — *C. Aurel.* (533) c. xi. — *C. Nannet.* (656) c. xii. — *C. Tolet.* (681) c. viii. — *C. Suession.* (744) c. ix. — *C. Foroj.* (781) c. x. — *C. Cabill. II.* (813) c. xxx. — *C. Tulon. II.* (860) — *C. Bituric.* (1031) c. xvi. — *C. Rhem.* (1049) c. xii. — *C. Turon.* (1060) c. ix. — *C. Gerund.* (1068) c. iv. — *C. Rotom.* (1072) c. xiv. — *C. Szaboleh.* (1092) c. xx. — *C. Later. III.* appendix. l. vii. de factionib. n. 4.

(2) *Isid. Hispal.* Eccl. offic. ii, 19. — *Remig.* (Antiss.) in Rom. vii. 1 Cor. vii. — *Raban.* in Epll. Pauli l. x. n. 3. — *Theodulf.* (Aurel.) capitt. ii. — *Jon.* (Aur.) Inst. laic. ii, 13. — *Radbert.* in Matth. v, 32. xix. etc.

(3) *Gregor.* l. ix. Epl. xlv. l. li. — *Zacc.* Epl. vii. ad Pipin. — *Joan. VIII.* Epl. lxv. cxxviii. — *Innoc. III.* l. i. Epl. iv.

au concile, on exigéa d'eux, avant tout, qu'ils prissent, sous le sceau du serment, l'engagement formel de se départir de leur coutume à cet égard. Du reste, les instructions données depuis, avec tant d'insistance, sur ce sujet, par les souverains pontifes (1), montrent assez combien le mal avait jeté chez les Grecs de profondes racines, et combien, d'un autre côté, l'Église eut toujours à cœur de le déraciner.

13. Nous avons cependant à signaler ce phénomène vraiment extraordinaire, que dans l'Église nestorienne la tradition et la pratique des premiers âges se sont maintenues dans toute leur force et dans toute leur pureté (2).

14. Toutefois, l'indissolubilité ne fut jamais considérée comme une propriété caractéristique, qu'à l'égard du mariage chrétien, ou, pour employer un langage plus précis, qu'à l'égard du mariage contracté légitimement entre personnes baptisées. Car l'Église eut toujours une autre doctrine et une autre pratique relativement au mariage des infidèles; dans tous les temps, la partie convertie au christianisme eut la liberté, lorsque la partie infidèle refusait de vivre avec elle en paix et selon l'ordre, de l'abandonner et de contracter un nouveau mariage, selon ce que saint Paul déclare expressément (I Cor. VII, 12, sq.), que dans ce cas le fidèle est dégagé. Ainsi, le concile d'El-

(1) *Clem. VIII.* (1595) Instr. ad Græc. (in Bullar. M. T. III. p. 53. ed. Luxemb.). — *Urban. VIII.* Conf. fid. Græc. art. XX. — *Bened. XIV.* const. LVII. de dogmatibus ab Italogræc. tenendis atque servand. § VIII. n. II.

(2) *Assem.* Diss. de Nestorian. in. Bibl. Or. T. III. P. III. p. 326.

vire autorise la femme fidèle d'un mari infidèle, qui s'est rendu coupable d'adultère, à se séparer de lui, et à prendre un autre époux; le concile ne dit pas cela, il est vrai, directement; mais il le donne suffisamment à entendre, puisqu'il n'interdit la séparation qu'au fidèle qui s'est lui-même rendu coupable d'adultère (c. IX). Le même concile prescrit aussi d'admettre au baptême, sans lui imposer aucune condition, la femme qui, après avoir été abandonnée par un catéchumène a pris un autre époux (can. X). Saint Augustin répète souvent que l'indissolubilité n'est la propriété caractéristique et essentielle que du mariage chrétien (1); que le fidèle qui est uni à un infidèle, ne lui est point uni indissolublement; mais qu'il ne doit point cependant faire usage de sa liberté, afin d'avoir par là l'occasion de gagner plus d'âmes à Jésus-Christ (2). Les théologiens des âges suivants (3) accordent, comme les anciens docteurs, cette liberté de contracter de nouveaux liens à l'infidèle devenu chrétien, et cette doctrine a continué d'être enseignée jusqu'à présent (4). Mais ni les anciens ni les mo-

(1) Bon. conjug. c. VII. XXIV. Fid. et Opp. c. VII. n. 10. etc.
(2) De adult. conjug. I, 14. Cfr. de quæst. 83. qu. ultim.
(3) *C. Tolet. IV.* c. LXIII. — *Theod.* (Cantuar.) cap. XXIII. LXIII. — *Clem. III.* (*Mansi.* XXII, 553). — *Innoc. III.* l. II. Epl. L. — *Rupert.* (Tuit.) de gloria et honore Filii hom. l. V. — *Thom.* Supplem. P. III. qu. XXXIX. art. III. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XXXIX. P. II. art. II. qu. I. — *Richard.* Sent. IV. dist. XXXIX. art. II. qu. I.
(4) *C. Mexic.* (1585) § 13. — *Bened. XIV.* Bull. ann. 1747. Syn. diœc. IV, 4. n. 3. Les dissertations de *Solari* et de *Dessarts*, qui s'avisèrent de prétendre le contraire, furent mises à l'index. *Binterim*, qui avait aussi embrassé l'opinion

dernes n'ont entendu que le mariage contracté entre fidèles, soit ou puisse être dissous par l'apostasie de l'un des époux (1).

15. Il est un cas dans lequel le mariage de deux époux fidèles a été considéré dans l'Église comme dissous par le fait; c'est lorsque, avant la consommation du mariage, l'un des époux émet un vœu *solennel* de chasteté, ou entre dans les ordres. Plusieurs papes ont formellement prononcé, au moyen âge, que, dans ce cas, le mariage peut être dissous (2). Il n'en est pas de même du mariage consommé, qui n'a jamais pu être dissous par un vœu solennel (3), et les souverains pontifes ont toujours considéré comme un

contraire dans son Archéologie chrétienne, la rétracta bientôt après. Voyez son livre De libertate conjugis infidelis factæ fidelis, etc. Confluent. 1834.

(1) *August.* de adult. conjug. I, 31. — *Innoc. III.* l. II. Epl. L. — *Thom.* Suppl. P. III. qu. LIX. art. V. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XXXIX. art. II. qu. I. — *Richard.* Sent. IV. dist. XXXIX. art. II. qu. III.

(2) *Alex. III.* Verum post consensum legitimum de præsenti licitum est alteri, altero etiam repugnante, eligere monasterium, sicut quidam sancti etiam de nuptiis vocati fecerunt, dummodo inter eos commixtio carnalis non intervenerit; et alteri remanenti, si commonitus continentiam servare noluit, licitum esse videtur, ut ad secunda vota possit transire, quia cum una caro non fuerint simul effecti, satis potest unus ad Dominum transire et alter in seculo remanere. In decret. Alex. Tit. LVII. c. I. — Cfr. *Alex.* Epl. ad Epp. S. Agath. (ibid. c. IV). Epl. ad Exon. Epp. (ibid. c. VI). Epl. ad Brising. Epp. (ibid. c. IX). — Voyez aussi *Innoc.* (in Greg. decret. l. III. T. XXXII. c. II).

(3) *Greg. M.* l. XI. Epl. XLV. — *Urban. III.* Epl. ad Prior. S. Crucis. (in *Greg.* decret. l. III. T. XXXII. c. IX).

abus monstrueux (1) l'usage contraire adopté par les Grecs, bien que ceux-ci aient pu s'y croire autorisés par les dispositions de la loi civile (2).

16. Quant au caractère sacramentel du mariage, l'Écriture le mentionne expressément (Ephes. v. 23, sq.) ; remarquons toutefois que le passage allégué n'est pas interprété dans le même sens par tous les anciens (3). La doctrine de l'Église à cet égard nous est attestée, du reste, par Tertullien, qui place le mariage, avec le baptême, la confirmation et l'eucharistie, au nombre des sacrements que le démon s'efforce d'imiter à sa manière dans le paganisme (de Præscript. XL), et qui représente les époux comme unis par Dieu lui-même, et comme marqués d'un sceau qui les identifie l'un avec l'autre (Monog. c. XX). Saint Jérôme dit que le mariage, loin d'être réprouvé par l'Église, est au contraire conféré par elle, par quoi il met assez clairement le mariage au rang des sacrements (adv. Jovin. l. I).

Si Marius Victorinus (in Ephes. v. 32), saint Zénon de Vérone (4), saint Chrysostome (qual. duc. ux.

(1) *Greg.* l. XI. Epl. XLV. L.

(2) *Justinian.* Nov, v, 5. XXII, 5. CXXIII, 40. — *Phot.* Nomocan. T. XIII. c. IV.

(3) Plusieurs entendent le μυστήριον τοῦτο μέγα, de l'institution du mariage dans le paradis; c'est l'explication de *Method.* Conv. dec. virg. or. III. n. 1. — *Tert.* Anim. c. XI. — *August.* Gen. lit. IX, 19. — *Hier.* in Eph. v, 32. — D'autres l'expliquent du mariage en général (c'est le plus grand nombre), ou bien de l'incarnation; *Chrys.* qual. duc. ux. n. 3. — *Theod.* h. l.

(4) Hæc (caritas) conjugalis affectus duos homines sacra-

n. 5), saint Épiphane (Hæres. LXXVIII, n. 19), saint Pierre Chrysologue (Serm. XCIX), et saint Léon (Epist. ad Rustic.), se contentent de reconnaître en termes généraux la profonde et mystérieuse signification du mariage, saint Augustin s'exprime souvent en termes plus rigoureux et plus précis sur le caractère proprement sacramentel qu'il convient de lui attribuer (1); il lui attribue même un caractère indélébile comme au baptême et à l'ordination (2); en sorte que rien n'est plus faux que ce que dit Calvin au livre quatrième de l'Institution chrétienne (c. 19, n. 34), que personne avant saint Grégoire n'a compté le mariage au nombre des sacrements.

Quant aux théologiens du moyen âge, nous voyons par Alain (3), par saint Edmond de Cantorbéry (Spec. Eccl. XIV), par Jean de Salisbury (epist. 89 ad Alex. pap.), qu'ils reconnaissent dans le mariage non-seulement un symbole, mais encore un sacrement proprement dit; nous en avons une autre preuve dans la doctrine des conciles, et particulièrement dans celle du troisième concile de Latran de 1174 (can. VII, VIII).

mento venerabili unam cogit in carnem. L. I. Tr. II. de spe, fide et charit. n. 4.

(1) Gen. lit. IX, 7. Bon. conj. c. VII. XXIV. Nupt. et concup. I, 12. n. 13. 17. n. 19. Pecc. orig. XXXIV. n. 39. XXXVII. n. 42.

(2) Adult. conj. II, 5. Nupt. et concup. I, 10. 17.

(3) Conjugium est sacramentum remedii ad fugam, non necessitatis ad electionem. Reg. theol. CXIV; et dans son exposition : Cum enim quædam sacramenta necessitatis sunt, ut baptismus, pœnitentia et eucharistia, dignitatis, ut ordines sacri : sic conjugium est sacramentum consilii, etc.

On ne peut nier pourtant que quelques théologiens plus hardis n'aient exprimé à cet égard une doctrine beaucoup moins rigoureuse; ainsi Abailard (1), tout en admettant que le mariage est un sacrement, affirme qu'il ne confère cependant aucune grâce à ceux qui le reçoivent. Pierre Lombard exprime le même sentiment (Sent. IV, dist. II), ainsi que Pierre-Jean Olivus, qui se rétracta, il est vrai, dans la suite (2). Durand avoue bien que les théologiens de son temps regardent le mariage comme un sacrement proprement dit (Sent. IV, dist. XXVI, qu. III, n. 8); toutefois il croit devoir admettre, pour sa part, qu'il n'est point un sacrement dans le sens propre et rigoureux, mais seulement dans un sens plus large (3). Au reste, tous les Scholastiques enseignent

(1) Quod (conjugium) quidem sacramentum est, sed non confert aliquod donum, sicut cætera faciunt; sed tamen mali remedium est, datur enim propter incontinentiam refrænandam, unde magis ad indulgentiam pertinet. Theol. Christ. c. XXXI. Hoc sacramentum, ut dictum est, mali remedium est, etsi donum non conferat. Ibd.

(2) Sa rétractation est conçue en ces termes : Quod matrimonium sit sacramentum novæ legis, et conferat gratiam. Affirmare contrarium est erroneum, sustinere hæreticum, dubitare est omnino et simpliciter illicitum. Hanc sententiam accepto, quantum ad hoc, quod sit sacramentum novæ legis, et quantum ad hoc nunquam dixi contrarium, et si dixi revoco. Credo etiam, quod conferatur ibi gratia, licet aliquando recitatorie et absque assertione dixerim, quod non conferatur ibi gratia, et quod non sit sacramentum omnino univoce cum aliis. *D'Argentré* I, 230.

(3) Quod matrimonium non est sacramentum stricte et proprie dictum, sicut alia sacramenta novæ legis. n. 15. Ad

que le sacrement de mariage confère réellement la grâce de vivre saintement dans le mariage et d'en atteindre heureusement les fins (1).

La haute antiquité de la tradition qui attribue au mariage la dignité sacramentelle nous est d'ailleurs attestée, en dehors des témoignages que nous avons allégués plus haut, par la croyance unanime des Nestoriens (2), des Coptes (3), des Maronites (4), des Arméniens (5), et des Grecs. Et pour ce qui concerne ces derniers en particulier, leur foi à cet égard est formulée de la manière la plus précise et la plus solennelle, non-seulement dans les écrits de leurs théologiens (6), mais aussi dans les décisions de plusieurs synodes (7) tenus à l'occasion de l'essai tenté par les protestants de les attirer à leurs erreurs.

17. La haute dignité ainsi que le caractère sacra-

secundum dicendum est, quod matrimonium sacramentum est saltem large. n. 17.

(1) Sublevatur anima a corruptione concupiscentiæ inordinatæ, et datur gratia ad copulam singularem, copulam utilem, et ad copulam inseparabilem. — Voy. *Bonav.* Sent. IV. dist. XXVI. art. II. qu. II. — *Thom.* Supplem. P. III. qu. XXIV. art. IV.

(2) *Sulaka.* Prof. fid. — *Assem.* Bibl. Or. T. III. p. II. p. 317.

(3) *Soller.* de Coptis. n. 223. (in *Boll.* Jun. T. v).

(4) *Nairon.* Euopl. fid. cath. P. I. c. IV. — *Raynald.* ann. 1445. n. 22.

(5) *C. Armen.* 1342. — *Alan.* Cons. Eccl. Arm. cum Rom. T. III. n. 439.

(6) *Simeon.* (Thessalon.) de initiatis. c. XXXIII. — *Gabriel.* (Philad.) de matrim. — *Manuel. Calec.* Princip. fidei catholic. c. VI. — *Arcud.* Sacram. I, 2.

(7) *C. CP.* (1642) n. XV. — *C. Hieros.* (1672) n. XV.

mentel du mariage chrétien dut faire considérer de tout temps l'intervention du prêtre dans l'union des époux comme souverainement désirable. Déjà saint Ignace recommande aux chrétiens d'y faire intervenir le conseil de l'évêque (Epist. ad Polyc. n. v). Déjà Tertullien parle en termes exprès de la bénédiction du prêtre (1), et on voit, par ce qu'il en dit, que c'était un usage établi depuis longtemps. On trouve aussi cette bénédiction mentionnée dans saint Sirice (2), dans saint Basile (Hexaem. VII, 5), dans Timothée d'Alexandrie (Resp. can. XI), dans saint Ambroise (3), dans saint Innocent I (Epist. ad Victric. Rotomag.), dans saint Isidore de Séville (Eccl. off. II, 19), et dans beaucoup d'autres Pères ou docteurs (4). Elle est également mentionnée dans le quatrième concile de Carthage, puis dans une foule d'autres conciles plus récents (5), et on la trouve pres-

(1) Ux. II, 9. Monog. XI. cfr. Pud. IV.

(2) Ad Himer. Tarrac. Epist. I. n. 13. Le passage de la même lettre, n. 5. : Illa benedictio, quam nupturæ sacerdos imponit, apud fideles cujusdam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur, doit être entendu, selon quelques interprètes, de la cérémonie des fiançailles. — Cfr. *Coustant.* h. l. *Bened. XIV.* Syn. diœc. VIII, 12. n. 5.

(3) *Ambr.* Epist. ad Vigil. XIX. n. 7. Nihil gravius quam copulari alienigenæ... Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali, et benedictione sanctificari oporteat; quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia? Cfr. in I Cor. VII, 40.

(4) *Ildefons.* (Tolet.) de Hæres. — *Theod.* (Stud.) l. I. Epl. I. — *Chrodeg.* Reg. can. c. LXXIII. — *Niceph.* (confess.) c. XXXIV. — *Humbert.* adv. Nicet. — *Bernard.* Epl. CCX.

(5) *C. Carth. IV.* (398) c. XIII. — *C. Nic.* (can. Arab.) c.

crite formellement dans l'Église grecque (1), aussi bien que dans l'Église latine.

18. Toutefois nous ne voyons nulle part cette bénédiction du prêtre déclarée condition essentielle et principe constitutif du mariage comme tel; c'est au consentement exprimé de l'homme et de la femme que ce caractère est constamment attribué. On trouve à cet égard des témoignages positifs dans les réponses des souverains pontifes aux consultations qui leur sont adressées, dans les lettres, entre autres, de Nicolas I (ad Bulgar. consult. Resp. c. III), d'Adrien II (2), d'Innocent III (3), d'Alexandre III (4), de Grégoire IX (decret. Greg. l. IV, t. 1, c. 31). Les

v. — *C. Ticin.* (850). c. x. — *C. Londin.* (944). Const. de Nupt. n. VIII. — *C. Londin.* (1200) c. VIII.

(1) *Phot.* Nomoc. T. XIII. c. II. Schol. — *C. CP.* (1171.) c. IV. — *Gabriel.* (Philad.) de Sacram. matrim. c. VI.

(2) Quia sacerdos datæ utrimque fidei non interfuit, cum tamen alii testes legitimi plures interfuisse noscantur, utrum hujusmodi matrimonium stare debeat, an etiam irritum habeatur, quæstio inde, sicut nobis relatum est, agitatur. Ut autem omnis quæstio super eodem matrimonio de cætero sopiatur, per apostolica tibi scripta mandamus, quatenus hujusmodi connubium dissolvi nullatenus patiaris, sed firmum facias atque inviolabile permanere. Si enim alias personæ convenientes et legitimæ fuerint, et contractus ipse legibus concordans, ita quod non videatur ei de sacris canonibus obviare, pro eo, quod sacerdos absens fuerit, tale matrimonium non debet ullatenus impediri. Epl. ad Epp. (in *Baluz.* Miscell. v, 488).

(3) L. I. Epl. XLVIII. l. XIV. Epl. CLIX.

(4) Epl. ad Epp. Salern. (in *Alex. III.* decret. Tit. LVIII. c. VI) Epl. ad Epp. Januens. (in *Alex.* decret. Tit. LVIII. c. XXXVII).

décisions des conciles (1) sont en cela parfaitement d'accord avec celles des papes; les conciles prescrivent même la forme que les fidèles doivent employer lorsqu'ils contractent mariage (2). Les Scholastiques enseignent aussi que c'est la volonté exprimée des contractants qui constitue le mariage, qu'ils sont eux-mêmes les ministres du sacrement (3), que les mariages contractés en secret, bien que sévèrement défendus (4), n'en sont pas moins des mariages vrais et réels (5). On ne trouve, en effet, dans aucun rituel ancien, une formule que le prêtre doive prononcer comme ministre du sacrement de mariage (6).

C'est aussi, d'après le témoignage de Gabriel de Philadelphie, le sentiment des docteurs les plus accrédités dans l'Église grecque (7), et les Arméniens

(1) *C. Valent.* (1255) c. IX. — *C. Florent.* (1346) P. IV. c. I. — *C. Prag.* (1346) c. XLIII. — *C. Prag.* (1355) c. L.

(2) *C. Valent.* (1255) c. IX. — *C. Dunelm.* (1220) (*Wilkins.* I, 582.) — *C. Trevir.* (1227) c. V.

(3) *Thom.* Sent. IV. dist. XXVI. qu. II. art. II. — *Scot.* Sent. IV. dist. XXVI. qu. IV. art. XIV.

(4) *C. Foroj.* (791) c. VIII. — *C. Troslej.* (909) c. VIII. — *Herard.* Turon. c. CXXX. — *C. Rotom.* (1072) c. XIV. — *C. Londin.* (1175) c. XVIII. etc. — *Rather.* (Veron.) (950) Synod. ad Presbyt. — *Pet. Dam.* de celebr. Nupt. temp. c. I. etc.

(5) *Thom.* Suppl. P. III. qu. XLV. art. IV. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XXVIII. art. I. qu. V. — *Richard.* Sent. IV. dist. XXVIII. art. II. qu. III.

(6) *Martene* Ant. Eccl. Rit. I, 9. art. II. n. 6.

(7) Ἡ μὲν ὕλη τοῦ συνοικεσίου καὶ τοῦ γάμου κατὰ τοὺς ἀρίστους; τῶν διδασκάλων ἔστιν ἡ τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικὸς πρὸς ἀλλήλους κατάνευσις. De matr. Sacr. c. VIII. Τὸ δὲ εἶδος, ἡ ὁμολογία τῶν ῥημάτων αὐτῶν, ἐπὶ τῶν ἐκεῖ καθευρεθέντων· ἤγουν θέλεις με; θέλω σε. Ibid. c. IX.

sont d'accord sur ce point avec les Grecs (1); en sorte que l'on peut considérer cette opinion comme celle qui est le plus généralement adoptée (2).

19. D'après les Latins, les Grecs et les Arméniens, c'est le consentement réel et actuel des parties qui est la matière du sacrement de mariage; la forme consiste dans les paroles qui expriment le consentement présent et actuel par l'emploi du temps présent (3). Le concile de Londres de 1396 a rejeté le sentiment de Wicleff, qui prétendait que la formule, par le futur, *ego te accipiam*, est plus convenable que celle qui emploie le présent, *ego te accipio*.

20. On conçoit tout d'abord qu'il n'ait pu être question d'attribuer au mariage la dignité de sacrement chez les hérétiques de l'antiquité et du moyen âge, qui, par suite de leurs doctrines dualistes, le regardaient comme positivement mauvais et comme absolument illégitime. Rénier rapporte aussi des Vaudois qu'ils condamnent le sacrement de mariage, ce qu'il faut évidemment, du reste, entendre seulement en ce sens, qu'ils avaient sur l'usage du mariage des idées sévères à l'excès (4). Jean Hus, qui rejeta plu-

(1) *Galan.* Eccl. Arm. Concil. T. III. p. 712.

(2) *Thom.* Suppl. P. III. qu. XLV. art. III. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XXVIII. art. I. qu. I. — *Gabriel.* (Philad.) de matrim. c. VIII. IX.

(3) *Thom. Bonav.* cit. — *C. Valent.* (1255.) c. IX. — *C. Trevir.* (1227.) c. V. — *Gerson.* Compend. theol. Tr. III. de sept. sacram. — *Gabriel.* (Philad.) de matrim. c. VIII. IX.

(4) Sacramentum conjugii damnant dicentes, mortaliter peccare conjuges, si absque spe prolis conveniant. Adv. Wald. c. V.

sieurs des sacrements, admit au nombre de ceux qu'il ne crut point devoir attaquer, le mariage avec le baptême, l'eucharistie et l'ordination (1). Les Réformateurs, en rejetant les premiers l'idée du mariage considéré comme sacrement, n'en furent donc que plus gratuitement hostiles envers la tradition (2); ils admirent du reste que le mariage peut être dissous dans le cas d'adultère (3), et produisirent, en général, sur tout ce qui tient à cette matière une foule de vues erronées.

Le concile de Trente se vit en conséquence obligé de formuler encore une fois solennellement, la doctrine traditionnelle reçue jusque là dans l'Église, et de déclarer que le mariage est un sacrement réel et proprement dit de la loi nouvelle (Sess. XXIV. de sacr. matrim. can. I); qu'il ne peut être dissous pour cause d'hérésie, ou de cohabitation fâcheuse, ou d'absence affectée de l'un des deux époux (can. V.); que l'Église n'est pas dans l'erreur quand elle enseigne que le lien du mariage ne peut être dissous pour cause d'adultère de l'une des parties (can. VII). Le concile cherche aussi à confirmer les anciens droits de l'Église sur le mariage (4), droits fondés sur le caractère même de la société ecclésiastique et sur la nature du ma-

(1) *Æn. Sylv.* l. I. Epl. CXXX. — Cfr. *Lenfant.* hist. Conc. Const. III, 57.

(2) *Apol.* Aug. Conf. art. VII. n. 14. sq. — *Calvin.* Inst. IV, 19. n. 34.

(3) Tract. de Primat. Papæ per theoll. Smalcald. n. 78. — *Calvin.* Inst. IV, 19. n. 37.

(4) Voy. *Devoti* Inst. Jur. can. I. p. 515. — *Walter.* Droit ecclésiastique.

riage considéré comme sacrement; il dit donc anathème à ceux qui refuseraient à l'Église le droit d'établir des empêchements prohibants (can. III) ou dirimants (can. IV); d'interdire la célébration des noces en certains temps de l'année (can. XI); de déférer à des juges ecclésiastiques les causes qui concernent le mariage (can. XII).

Le concile de Trente marque dans les temps modernes, comme les travaux de saint Augustin dans les temps anciens, l'époque la plus importante dans l'histoire du développement de la doctrine de l'Église sur le mariage; saint Augustin l'a exposée scientifiquement sous toutes ses faces, de la manière la plus complète; le concile de Trente lui a donné sa forme dogmatique parfaite et définitive; et il a posé des bornes au mouvement qui tendait à entraîner le mariage, comme tout le reste, dans la sphère des pouvoirs séculiers.

21. Comme, du reste, il n'a rien décidé relativement au ministre du sacrement, aucun motif particulier de se prononcer ne s'étant présenté, les théologiens ont pu, sans blesser l'orthodoxie, s'écarter sur ce point de l'opinion généralement reçue. Ainsi Melchior Cano (loc. théol. VIII, 5) s'est déclaré pour l'opinion qui soutient que, dans le mariage comme dans tous les autres sacrements, c'est le prêtre qui doit être considéré comme ministre; opinion qui a trouvé faveur depuis ce temps-là chez un certain nombre de théologiens (1). Toutefois, l'ancien senti-

(1) Voy. entre autres *Estius* Sent. IV. dist. XXVI. § 10. — *Gibert.* Consult. canon. de matrim. consult. LV. — *Habert.* de

ment a continué de se produire et de dominer (1); et, au nombre de ses défenseurs, brillent au premier rang le célèbre Bellarmin (de matrim. c. VII, VIII) et Prosper Lambertini (Benoît XIV) (2).

Il s'est élevé aussi des divergences parmi les théologiens sur la question de savoir si le sacrement peut exister séparément d'un mariage légitimement contracté entre deux fidèles; et si un mariage peut être légitime sans avoir le caractère de sacrement. Vasquez, Tournely et Collet se prononcent pour l'affirmative. Sanchez (3), et d'autres avec lui soutiennent au contraire la négative, la tradition ne fournissant aucune raison à l'appui de cette séparation, ou plutôt, tout mariage légitime entre fidèles y étant expressément déclaré ratifié (*ratum*) et indissoluble, parce qu'il est sacrement et que le sacrement lui donne ces caractères (4). Il s'ensuit que le mariage entre chrétiens non catholiques doit être considéré comme ratifié (*ratum*) et indissoluble,

matrim. c. IV. — *Du Hamel*. de matrim. tr. c. VI. — *Juenin*. Inst. theol. de matrim. qu. II. c. II. — *Tournely*. de matrim. — *Serry*. Præf. ad edit. *Melch. Can*. locc. theol.

(1) *Suarez*. de Sacram. qu. LXIV. dist. X. sect. I. — *Sanchez*, Matrim. II, 6. etc. etc. — Cfr. *Liguori*. Diss. de minist. matrim. (in Theol. mor. T. VI. ed. Mechlin.).

(2) *Bened. XIV*. Syn. diœc. VIII, 12. 13, et Lettre à l'archevêque de Goa.

(3) De matrimon. l. II. disput. X. n. 6.

(4) Etsi matrimonium verum quidem inter infideles exsistat, non tamen est ratum; inter fideles autem verum quidem et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel admissum nunquam amittitur, ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo perdurante perduret. *Innoc. III*. l. II. Epl. I. ad Ferrar. Epp.

et même comme ayant le caractère de sacrement (1).

Au reste, il s'est trouvé des théologiens qui ont prétendu que le mariage était un sacrement dans la loi ancienne (2); mais cette opinion a été vivement combattue par des théologiens plus sérieux (3); sur ce fondement surtout que le caractère général du Nouveau Testament s'éloigne tout-à-fait de celui de l'ancienne loi; et qu'il y a d'ailleurs une différence profonde de nature entre les sacrements de l'ancienne loi et ceux de la loi nouvelle.

22. La nature du mariage et le but de l'institution de l'Église expliquent assez comment et pourquoi l'Église a toujours désapprouvé les mariages mixtes (4) (cfr. *Klee;* le Mariage p. 95 et sq.).

(1) Ad contrahendum matrimonium, uti elevatum in sacramentum, requiritur solum paritas baptismi, non fidei. Voy. Sacr. Rotæ decisiones. ed. *Jos. Petto.* Luccæ 1726. fol. T. I. decis. 319. du 5 septembre 1696.

(2) *Henric. VIII.* l. de septem sacramentis. — *Albert. Pigh.* controv. X. — *Alphonsus a Castro.* adv. Hær. l. X. et d'autres encore, particulièrement *Launoi*, de regia in matrimonium potestate. P. I. art. II. c. XI.

(3) *Bellarmin.* de matrim. I, 5. — *Vasquez.* de matrim. disput. II. c. III. — *Collet.* de matrim. c. II. sect. I.

(4) Sed prope nihil gravius quam copulari alienigenæ, ubi et libidinis et discordiæ incentiva et sacrilegii flagitia conflantur. Nam cum ipsum conjugium velamine sacerdotali, et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est fidei concordia? Cum oratio communis esse debeat, quomodo inter dispares devotione potest esse conjugii communis charitas? *Ambr.* Ep. XIX. ad Vigil. n. 7.

CHAPITRE VII.

LES FINS DERNIÈRES.

Il s'est produit relativement à l'état final du monde et de l'homme (eschatologie), comme, en général, sur l'ensemble de la cosmologie et de l'anthropologie, beaucoup d'opinions à côté du petit nombre de données positives que fournit l'enseignement de l'Église. Là où l'Écriture et l'Église se taisaient ou bien ne fournissaient que d'obscures indications, on s'est appuyé sur des conjectures, et l'on a cru pouvoir appeler à son aide la philosophie et la tradition humaine.

§ 1er. — La Mort.

SOMMAIRE.

1. La mort imposée à tous les hommes. — 2. Elle est une peine et en même temps un triomphe sur le péché. — 3. Le sort de l'âme est fixé après la mort; jugement particulier. — 4. La félicité des justes commence immédiatement après la mort. — 5. Sentiments divers des Pères sur cette question. — 6. Décision du concile de Florence. — 7. Le supplice des méchants commence aussi immédiatement après la mort. — 8. Erreurs diverses sur ce sujet.

1. Que la mort soit une condition imposée à tous les hommes, c'est une vérité fondée trop solidement sur l'Écriture et sur l'expérience tout à la fois, pour qu'il ait jamais été possible de la révoquer en doute. Relativement à Hénoch et à Élie, dont l'Écriture rapporte

que Dieu les a enlevés de dessus la terre, on a prétendu, en se fondant sur divers passages des livres saints (Eccli. XLIV, 16; XLVIII, 10. Apoc. XI, 7), qu'ils doivent y revenir et y subir la mort (1); d'autres, au contraire, saint Jérôme, par exemple (Matth. IV), ont nié qu'il dût en être ainsi. Quant à ceux qui seront encore vivants lorsque Jésus-Christ viendra juger les hommes, plusieurs Pères et docteurs affirment, d'après ce que dit saint Paul (I Cor. XV, 51, 52; I Thessal. IV; 16. II Tim. IV, 1), qu'ils ne mourront point (2); tandis que d'autres, se fondant sur une variante du passage de l'épître aux Corinthiens (I Cor. XV, 51), fournie par la Vulgate (3), soutiennent qu'ils mourront comme les autres, mais pour un instant seulement, et pour ressusciter aussitôt après. Tel est le

(1) *Tert.* Anim. L.

(2) *Tert.* Apol. XVIII. De Resurr. XLI. XLII. — *Orig.* adv. Cels. II. — *Const. Apl.* V, 7. — *Hilar.* in Ps. LI. n. 10. — *Chrys.* in Ps. XLVIII. n. 6. In I Cor. XV, 51. — *Cyr. Alex.* Ador. in sp. et verit. l. XVII. Joan. VI, 51. — *Theod.* in I Cor. VI, 51. C'est aussi le sentiment de *Théodore* (d'Héraclée), de Diodore de Tarse et d'Apollinaire, au rapport de saint Jérôme. Cfr. *Hier.* Epl. ad Minervium et Alexandrum de eo quod omnes quidem dormiemus, etc.

(3) *Ecce mysterium vobis dico*, dit la Vulgate : *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Le grec dit, au contraire : Πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα : *Non omnes quidem dormiemus* (c'est-à-dire *moriemur et sepeliemur*), *omnes tamen immutabimur.* — Les deux leçons jouissent dans l'Église d'une autorité considérable ; mais l'Église ne s'est prononcée définitivement ni pour l'une ni pour l'autre. La leçon de la Vulgate se trouve dans de forts bons manuscrits grecs, particulièrement dans le *Codex Claromontanus*, et dans un très-grand nombre de Pères latins des pre-

sentiment de saint Augustin (1) et de saint Jérome, que suivent aussi les théologiens du moyen âge (2).

2. Si la mort est considérée par tous les Pères, comme une punition du péché, ils n'oublient pas, en même temps, de la montrer sous un autre aspect, comme une cause de glorieux triomphe pour ceux qu'elle moissonne, puisque par elle seule le péché se

miers siècles (Tertullieu, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, Rufin, etc.), et il paraît qu'elle a toujours été la plus commune et presque la seule usitée dans l'Église latine. — La leçon grecque se trouve dans la plupart des manuscrits et dans les Pères grecs.

Il semble, au premier abord, que ces deux leçons se contredisent; mais un examen plus attentif fait évanouir cette apparente contradiction. Les deux textes, comparés entre eux, semblent, en effet, représenter trois circonstances de la résurrection et du jugement dernier. La première circonstance est exprimée par le texte grec seul; la seconde, par les deux textes à la fois; la troisième, par le texte latin seulement : 1° Πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, dit le grec; nous ne mourrons pas tous; 2° Πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα; mais tous nous subirons le changement qui doit transformer notre nature mortelle en une nature immortelle; ce que le latin exprime par ces mots : *Omnes quidem resurgemus;* 3° toutefois, ajoute le latin, nous ne serons pas tous transformés, *sed non omnes immutabimur,* ce qu'il faut entendre dans le sens du verset 47, *secundus homo de cœlo cœlestis.* — Cfr. la suite du texte, du verset 35 au verset 54.

(1) Civ. Dei xx, 20. n. 2. 3. — *Hier.* Epl. ad Minerv. et Alex. loc. cit. Saint Jérôme dit que Didyme et Acacius de Césarée adoptent aussi ce sens et la leçon qui l'appuie. La lettre citée, qui est la IXe, t. IV (*inter critic.*) dans l'édit. des *Bénédict.*, est la CXIX^e de l'édit. *Migne* (Patrol. vol. XXII. col. 966).

(2) *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. XXIX.

trouve à jamais détruit (1); c'est pour cela que l'Église regarde et solennise le jour de la mort des saints comme le jour de leur véritable naissance (2).

3. On a toujours pensé que le sort de l'âme se trouve, immédiatement après la mort, décidé par un jugement de Dieu. Le dogme du jugement particulier de chacun de nous, immédiatement après la mort, clairement énoncé comme il l'est dans l'Écriture (3), ne pouvait être nié par la tradition (4), et Lactance est le seul parmi les anciens (Inst. div. VII, 21) qui ait eu le tort de s'écarter à cet égard de la croyance commune. Fidèles à l'enseignement des Pères, de saint Augustin, et de saint Ambroise en particulier, les théologiens du moyen âge (5) soutiennent après eux le dogme du jugement particulier, que présuppose d'ailleurs nécessairement la doctrine du purgatoire si souvent développée par eux.

4. Conformément à l'Écriture (6), les Pères font commencer immédiatement après la mort et le jugement dont elle est suivie, la félicité des justes. C'est le sentiment de saint Clément de Rome (1 Cor., n. 50), de l'Église de Smyrne, dans son récit du

(1) *Cypr.* de Mortalit. — *Meth.* l. de Resurr. (in *Phot.* cod. CCXXXIV.) Conv. dec. Virg. Or. IX. — *Hilar.* in Ps. LXI. n. 6.

(2) Voy. *Muratori* Diss. XIX. ad S. Paulin. poemata.

(3) *Heb.* IX, 27. — *Eccli.* XI, 28.

(4) *Tert.* Anim. c. IV. — *Cels.* de judd. incredul. ad Vigil. Epp. n. 10. — *Chrys.* in Matth. Hom. XIII. n. 6. XXXVI. n. 6. — *Ambr.* in Heb. IX, 27. — *Aug.* Anim. et ej. orig.

(5) *Richard. a S. Vict.* de judiciaria potestate.

(6) *Phil.* I, 21. — II *Cor.* IV, 1. 6. 7. 8. — Cfr. *Joan.* XIV, 3. 19. XVII, 24.

martyre de saint Polycarpe (n. XIX), des Églises de Vienne et de Lyon, dans leur lettre aux églises de Phrygie et d'Asie (ap. *Euseb.* Hist. Eccl. v, 2), d'Athénagore (1), de Clément d'Alexandrie (Str. VII, 10), d'Origène (2), de saint Cyprien (3), de saint Hippolyte (4), de saint Denys d'Alexandrie (ap. *Euseb.* Hist. Eccl. VI, 42), de Celse (5), des Constitutions apostoliques (v. 8), de saint Hilaire (in Psal. CXXIV, n. 5), de saint Grégoire de Nazianze (Or, XLIII, Epist. XXXVII), de saint Basile (6), de saint Éphrem (Necrosim. can. 1, 5, 10, 80), de saint Grégoire de Nysse (vita SS. Patr. Ephr. tom. III, pag. 316), de saint Jérôme (7), de saint Épiphane (Hær. LXXVIII, n.

(1) Πεπείσμεθα, τοῦ ἐνταῦθα ἀπαλλαγέντες βίου, βίον ἕτερον βιώσεσθαι ἀμείνονα ἢ κατὰ τὸν ἐνθάδε, καὶ ἐπουράνιον, οὐκ ἐπίγειον (ὡς ἂν μετὰ Θεοῦ καὶ σὺν Θεῷ ἀκλινεῖς καὶ ἀπαθεῖς τὴν ψυχὴν, οὐχ ὡς σάρκες, κἂν ἔχωμεν, ἀλλ' ὡς οὐράνιον Πνεῦμα, μενοῦμεν), ἢ συγκαταπίπτοντες τοῖς λοιποῖς χείρονα, καὶ διὰ πυρός. Legat. XXXI.

(2) Princ. II, 11. — Cfr. *Huet.* Origenian. l. II. qu. XI. n. 10.

(3) Amplectamur diem, qui assignat singulos domicilio suo, qui nos istinc ereptos et laqueis sæcularibus exsolutos paradiso restituit et regno cœlesti. De Mortalitate. n. XXVI. Cfr. Epl. XV. XXVI. Epl. ad Fortunat. de exhort. martyr.

(4) Demonst. de Christo et Antichrist. n. XXI.

(5) De Judæor. incredulit. ad Vigil. Epp. n. 10.

(6) In Is. v. n. 166. Sp. S. c. x. n. 26.

(7) Scimus quidem Nepotianum nostrum esse cum Christo, et Sanctorum mixtum choris, quod hic nobiscum eminus rimabatur in terris, et æstimatione quærebat, ibi videntem cominus dicere : *sicut audivimus, sic et vidimus, in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri* (Ps. XLVII, 9). Ad Heliodor. Epl. XXXV. n. 7. Epitaph. Nepotiani.

23), de saint Chrysostome (1), de Théodoret (2); et plus tard de Prudence (3), de saint Euthyme, abbé (4) (ve siècle), de saint Grégoire le Grand (5), de saint Denys dit l'Aréopagite (Hier. Eccl. III, 3. n. 9), et des docteurs plus récents.

5. Il faut cependant noter ici quelques différences. D'après saint Justin, les âmes des justes et celles des impies sont retenues dans un séjour provisoire, délicieux pour les unes, triste pour les autres, où elles attendent le jugement général (6). Saint Irénée ne fait arriver non plus les âmes des justes à la vision béatifique de Dieu, qu'après la résurrection; jusque-là elles doivent habiter dans un lieu d'attente, qu'il nomme le Paradis (7); le saint docteur croit qu'il en

(1) In Matth. Hom. XXXVI. n. 3. Philipp. Hom. III. n. 3. 4. II Cor. Hom. X. n. 2.

(2) Græc. affect. curat. disput. VIII.

(3) Dona animæ quandoque meæ, cum corporis hujus
Liquerit hospitium, nervis, cute, sanguine, felle,
Ossibus exstructum, corrupta quod incola luxus
Heu! nimium complexa fovet, cum flebilis hora
Clauserit hos orbes, etc. *Hamartigenia.* vers. 940 sq.

(4) Ἀλλ' ὅτε πρὸς τὸν τῶν ἁπάντων ἀπῆλθες (Eudocie) δεσπότην, ἐκεῖ μνημόνευσόν μου, ἵνα μετ' εἰρήνης κἀμὲ προσλάβηται ὅταν θέλῃ καὶ ὡς θέλῃ ἡ αὐτοῦ φιλανθρωπία. Vita S. Euthym. par *Cyr.* Scythopol. in *Cot.* Mon. Eccl. Græc. T. II. p. 200. — Cfr. *Bollandus.* 20. Jan. p. 298.

(5) In Job. l. XIII. n. 48. Dial. IV, 25. 28.

(6) Dial. c. Tryph. n. V. — Cfr. (Pseudo-) *Justin.* qu. ad Orthod. LXXV.

(7) Διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μάθηται, τοὺς μετατεθέντας ἐκεῖσε μετατεθῆναι· (δικαίοις γὰρ ἀνθρώποις, καὶ πνευματοφόροις ἑτοιμάθη ὁ παράδεισος, ἐν ᾧ καὶ Παῦλος ἀπόστολος

doit être ainsi pour établir une parfaite conformité entre les fidèles et Jésus-Christ, qui est d'abord descendu dans le monde inférieur, et qui est ensuite ressuscité pour prendre possession de sa gloire (1). L'auteur des *Recognitiones* (1. 52) assigne aussi pour demeure aux âmes, jusqu'à la fin du monde, le paradis, qui est comme le vestibule du ciel. Selon Tertullien, personne ne doit entrer dans le ciel avant la fin du monde, à l'exception des martyrs ; les autres justes demeurent jusque-là dans le paradis, ou, comme il dit encore, dans le sein d'Abraham (2). Novatien (Trinit. I), Lactance (Div. Inst. VII, 21), saint Hilaire (in Ps. CXX, tract. n. 16), disent la même chose. Selon saint Hippolyte, les âmes des justes et celles des impies habitent, dans l'enfer (Ἅδης), des demeures séparées jusqu'au jour du jugement (3).

εἰςκομισθεὶς ἤκουσεν ἄῤῥητα ῥήματα, ὡς πρὸς ἡμᾶς ἐν τῷ παρόντι) κἀκεῖ μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως συντελείας, προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν. V, 5. n. 1.

(1) Cum enim Dominus *in medio umbræ mortis abierit*, ubi animæ mortuorum erant, post deinde corporaliter resurrexit, et post resurrectionem assumptus est, manifestum est, quia et discipulorum ejus, propter quos et hoc operatus est Dominus, αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, κἀκεῖ μεχρὶ τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν· ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα, καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς, καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ Θεοῦ. V, 31. n. 2.

(2) De Paradiso. Apol. XLVII. Res. carn. XVII. XLIII. Anim. VII. VIII. LV. LVIII. Marc. IV, 34. III, 24. Idol. XIII. Scorpiac. XII.

(3) Τοῦτο τὸ χώριον (Ἅδης) ὡς φρούριον ἀπενεμήθη ψυχαῖς ἐφ' ᾧ κατεστάθησαν ἄγγελοι φρουροὶ, πρὸς τὰς ἑκάστων πράξεις διανέ-

Saint Cyrille de Jérusalem ne fait non plus entrer les âmes dans le ciel, qu'à la fin du monde (Cat. XVIII, n. 419), après qu'elles ont eu jusque-là le paradis pour demeure (Cat. V, n. 10; XIII, n. 31; XVIII. n. 6). Saint Grégoire de Nysse dit que l'opinion générale est que toutes les âmes se rendent d'abord dans l'enfer (Ἅδης), qui est le séjour des âmes (de anima); et selon saint Grégoire de Nazianze, les âmes des justes n'ont d'abord qu'une sorte d'avant-goût de leur félicité, et elles n'entreront en pleine jouissance du bonheur et de la gloire qu'après la résurrection (Orat. VII). Saint Ambroise n'accorde non plus aux âmes des justes jusqu'à la fin du monde qu'une jouissance partielle et provisoire du bonheur qu'elles ont mérité; ce n'est que plus tard qu'elles recevront de Dieu leur récompense pleine et entière (1). Saint Augustin parle aussi de retraites secrètes destinées aux âmes après la mort (2), et ne leur fait recevoir leur récompense qu'à la fin des siècles (3). Les docteurs dont nous venons d'alléguer le témoignage pensent aussi, non pas que la félicité en général, mais que la pleine jouissance du bonheur

μοντες τὰς τῶν τρόπων προσκαίρους κολάσεις. Ἐν τούτῳ δὲ τῷ χωρίῳ τόπος ἀφώρισται τις, λίμνη πυρὸς ἀσβέστου, ἐν ᾧ μὲν οὐδέπω τινα καταῤῥερίφθαι ὑπειλήφαμεν· ἐσκεύασται δὲ εἰς τὴν προωρισμένην ἡμέραν ὑπὸ Θεοῦ, ἐν ᾗ δικαίας κρίσεως ἀπόφασις μία πᾶσιν ἀξίως προσενεχθείη. Adv. Platon. sive Græc. n. I. Οἱ (les justes) ἐν τῷ Ἅδῃ νῦν μὲν συνέχονται, ἀλλ' οὐ τῷ αὐτῷ τόπῳ, ᾧ καὶ οἱ ἄδικοι. ibid.

(1) De bono mortis. X. n. 47. XI. n. 48.

(2) Enchirid. c. CIX. de octo Dulcit. quæstt. qu. II. n. 4.

(3) Civ. Dei I, 13. XII, 9. n. 2. XX, 9. n. 2. 3. XX, 15.

des justes doit être différée jusqu'à la fin du monde, et ne commencer qu'après la résurrection, sentiment qu'insinuent ou que semblent insinuer plusieurs passages de l'Écriture (1). L'idée du séjour des âmes dans des retraites (*receptaculis*) particulières, d'où elles sortiront au jour de la résurrection pour entrer dans leur gloire, reparaît encore dans saint Ildefonse de Tolède (2) et dans quelques autres docteurs.

Mais, plus tard, on trouve admis sans contestation que l'entrée du ciel est ouverte immédiatement après la mort aux âmes suffisamment préparées et purifiées (3), parce que, dit-on, tout délai de bonheur serait pour elles un supplice qu'il n'y a aucune raison de leur infliger. Aussi fit-on grand bruit, au XIVe siècle, de l'idée qui fut émise, sous forme cependant de pure hypothèse, et en manière de simple opinion, par le pape Jean XXII, qu'avant le jugement dernier, les âmes des saints sont admises, non pas à la contemplation immédiate de Dieu, mais seulement à la vue de l'humanité de Jésus-Christ (4). Un concile de Paris se déclara aussitôt (en 1331) contre cette sup-

(1) *Luc.* XVI, 22. XXIII, 43. — *Heb.* XI, 40. — *Apoc.* VI, 9.

(2) Tempus autem, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis contineri, sicut unaquæque digna est vel requie vel ærumna pro eo, quod sortita est in carne quum viveret. Ord. baptism. c. XC. in *Baluz.* Miscell. l. VI. p. 65.

(3) *Richard. a S. Vict.* de judiciaria potestate.—*Alex. Halens.* P. IV. qu. 15. memb. IV. art. 4. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XXI. P. I. art. III. qu. II.

(4) *Raynald.* ad ann. 1333. 1334. Vita (VI) Joan. XXII. in *Baluz.* Vit. Papp. Avenion. T. I. p. 182. Continuat. Chronic. Guilhelm. Nang. ann. 1331. 1333.

position (1), que Benoît XI rejeta formellement dans une lettre (Epist. 1) en 1334, et plus tard même, en 1336, dans une bulle. Cependant le pape Jean XXII, d'après sa propre déclaration, n'avait proposé le sentiment en question que sous forme d'opinion et de problème à discuter (2).

6. L'Église latine et l'Église grecque se déclarèrent au concile de Florence en parfait accord sur ce point; elles reconnurent que les âmes des justes et celles qui ont été purifiées dans le purgatoire, sont admises immédiatement à jouir de la vue de Dieu. Cette foi est aussi celle que professe l'Église arménienne (*Galan.* Conc. Eccl. Arm. tom. III, pag. 156); tandis que les Jacobites soutiennent à cet égard (*Assemani*, Diss. de Monophys. Bibl. Or. T. II, n. V), aussi bien que les Arméniens schismatiques (*Galan.* Conc. Eccl. Arm. tom. III, pag. 136, 167), des idées erronées.

7. Quant aux méchants, les anciens Pères enseignent unanimement que leur supplice commence immédiatement après la mort. C'est le sentiment de saint Justin (Coh. c. XXXV, cfr. qu. ad Orthod. 75), de Tertullien (Anim. c. II), de l'auteur des *Recognitiones* (IV, 14), de saint Cyprien (Mortal. pag. 466, *Baluz.*), de saint Hilaire (in Psal. LVII, n. 5, 6), de saint Cyrille de Jérusalem (Cat. XXIII, n. 10), de saint Grégoire de Nysse (in eos qui differ. baptism.), de saint

(1) Voy. *Corner.* in Eccard. corp. hist. T. II. n. 3.

(2) *Joan. XXII.* Epl. I. Cfr. Vita. (V) Joan. XXII. in *Baluz.* Vit. PP. Aven. I. p. 176. Vita VI. ibid. p. 184. — Cfr. *Baller.* de vi et ratione primatus. p. 314 sq.

Basile (Exh. ad baptism. XIII, n. 8; in Is. V, n. 166), de saint Jérôme (in Is. 65), de saint Augustin (Civ. Dei XIII, 3), de saint Grégoire le Grand (Dial. IV, 28); et si quelques-uns des Pères semblent différer la punition des impies jusqu'à la résurrection et au jugement dernier (1), c'est qu'ils pensent, ce que tous les autres enseignent aussi, du reste (2), que la plénitude et la consommation du supplice des méchants, ne commenceront qu'à la fin du monde.

8. Certains hérétiques d'Arabie ont admis que l'âme meurt pour ressusciter avec le corps au jour de la résurrection (3); les Nestoriens, qu'elle est, dans cet intervalle, privée de conscience (4). Cette dernière idée a été renouvelée par les Anabaptistes et par d'autres Protestants (5), contre lesquels Calvin a écrit un traité spécial (6). Du reste, les confessions de foi protestantes présentent ici une lacune considérable, et ne disent absolument rien de l'état de l'âme dans l'intervalle de la mort au jugement dernier.

(1) *Chrys.* in Matth. Hom. XXVIII. n. 3. — *Theod.* in Ps. I, 6.

(2) *Hil.* in Ps. LVII. n. 5. — *Greg. Naz.* or. X. etc.

(3) *Eus.* Hist. Eccl. VI, 38. — *Aug.* Hær. LXXXIII. — Cfr. *Joan. Dam.* Hær. XC. Θνητοψυχῖται.

(4) *Assem.* Dist. de Nestor. in Bibl. Or. T. III. P. II. p. 342.

(5) *Zwingli.* Elench. adv. Catabapt. Vol. III. p. 433.

(6) *Calvin.* de Psychopannychia. Argent. 1545. dans ses œuvres. Opp. T. IX. ed. Amstelod.

§ 2. — Le Ciel.

1. État des âmes bienheureuses. — 2. Inégalité dans le bonheur des saints. 3. Rapports des saints avec l'Église militante. — 4. Les saints prient pour les fidèles qui vivent ici-bas. — 5. Ils prient pour chacun des fidèles en particulier. — 6. Adversaires du dogme de l'intercession des saints. — 7. Doctrine de l'invocation des saints. — 8. Culte des saints. — 9. Honneurs rendus aux reliques des saints. — 10. Adversaires du culte des saints. — 11. Culte des images; iconoclastes; Concile de Nicée. — 12. Opposition au culte des images en Occident; livres carolins, concile de Francfort. — 13. Église arménienne. 14. Iconoclastes du moyen âge; doctrine des Réformateurs; doctrine du concile de Trente.

1. L'état de l'âme dans le ciel est conçu par les Pères comme étant l'affranchissement de toute souffrance (1), l'abondance de tous les biens (2), l'union intime avec Dieu (3), la vue claire et immédiate (4) de Dieu (5) tel qu'il est, dans l'unité et la trinité (6) de son essence, la pleine connaissance de la vérité (7). C'est aussi la doctrine des théologiens du moyen âge (8), que les bienheureux contemplent Dieu dans

(1) *Justin.* Apol. I. n. 10. II. n. 1. Dial. c. Tryph. n. 45. 124. — *Hippolyt.* adv. Græc. n. 3. etc.

(2) *Clem.* I Cor. n. 35. — *Athenag.* Leg. XXXI. — *Theoph.* Autolyc. I, 14. etc.

(3) *Justin.* Apol. I. n. 10. II. n. 1. — *Athenag.* Leg. XXXI. etc.

(4) *Bas.* in Ps. XXXIII. n. 11. Serm. de ascet. discipl. n. 2.

(5) *Iren.* IV, 20. n. 5. 7. — *Theop.* Autol. I, 7. — *Clem.* Str. V, 1. — *Orig.* Joan. T. I. n. 16. — *Cypr.* Epl. LVI. — *Bas.* Epl. VIII. n. 7.

(6) *Bas.* Epl. VIII. n. 7. — *Chrys.* ad Theod. laps. I. n. 10. etc.

(7) *Orig.* Princ. II, 11. n. 2 sq. — *Bas.* Epl. CXLI. — *Hier.* in Eph. I, 4.

(8) *Bernard.* in fest. omn. sanctt. Serm. IV. n. 3. — *Bo-*

sa substance et dans son essence, et que c'est dans cette contemplation que consiste leur félicité. Le concile de Vienne a décidé contre les Bégards, en 1311, qu'il est besoin de la *lumière de gloire* pour voir Dieu et pour jouir de lui (1). Les Scholastiques désignent l'état de l'âme bienheureuse par les expressions *comprehensio*, *terminus*, *patria*, opposant cet état à la vie présente, qui est considérée comme une course ou un voyage dans saint Paul (I Cor. IX. 24; II Cor. V. 1. sq.; II Tim. IV, 7).

2. **Tous les Pères reconnaissent dans la félicité des saints des différences de degré**; c'est la doctrine de saint Irénée (2), de saint Théophile (3), de Clément d'Alexandrie (4), d'Ammonius (5), de saint Hilaire (in Ps. LXIV. n. 5), de saint Chrysostome (6), de Théo-

nav. Comp. theol. verit. VII. — *Duns Scot.* col. XX. opp. T. III. p. 390.

(1) Voy. *Clement.* l. V. tit. III. de hæretic. c. III.

(2) Multæ mansiones apud Patrem, quoniam et multa membra in corpore. III, 19. n. 3.

(3) Ὅταν ἀπόθῃ τὸ θνητὸν, καὶ ἐνδύσῃ τὴν ἀφθαρσίαν, τότε ὄψει κατ' ἀξίαν τὸν Θεόν. Autol. 1, 7.

(4) Αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν Ἐκκλησίαν προκοπαὶ, ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων, μιμήματα, οἶμαι, ἀγγελικῆς δόξης, κἀκείνης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἣν ἀναμένειν φασὶν αἱ Γραφαὶ τοὺς κατ' ἴχνος τῶν Ἀποστόλων ἐν τελειώσει δικαιοσύνης κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον βεβιωκότας. Ἐν νεφέλαις τούτους ἀρθέντας γράφει ὁ Ἀπόστολος, διακονήσειν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης· (δόξα γὰρ δόξης διαφέρει) ἄχρις ἂν εἰς τέλειον ἄνδρα αὐξήσωσιν. Strom. VI, 13. T. III. p. 300.

(5) Σημείωσαι, ὅτι διάφορος ἡ τῶν ἁγίων δόξα διὸ καὶ πολλαὶ καὶ διάφοροι αἱ μοναὶ, εἰ καὶ πάντες εἴσω γίνονται τῶν βασιλειῶν. In Dan. XII, 3. (*Mai.* I.)

(6) Οἱ μὲν ὡς ἥλιος λάμψουσιν, οἱ δὲ ὡς σελήνη, οἱ δὲ ὡς

doret (in 1 Cor. xv, 41), de saint Augustin (1), qui déclare, du reste, que l'inégalité de gloire entre les bienheureux n'excite dans ceux qui en ont moins aucune envie contre ceux qui en ont une plus grande (2).

Les Théologiens du moyen âge admettent aussi cette différence de degrés dans le bonheur des élus; et les deux Églises, l'Église grecque et l'Église latine, se sont accordées dans le même sentiment à cet égard, au concile de Florence (c. xxvi).

Origène soutint autrefois que tous les saints ont, dans le ciel, un bonheur égal (3); c'était une conséquence du principe admis par lui, que toutes les âmes sont égales à l'origine. Jovinien (4) enseigna la même

ἀστέρες. Καὶ οὐδὲ ἐνταῦθα ἔστη τῆς διαφορᾶς, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτοῖς τούτοις πολλὴν δείκνυσιν εἶναι τὴν διαλλαγὴν, καὶ τοσαύτην, ὅσην ἐν ἀριθμῷ τοσούτῳ συμβαίνειν εἰκός. Ἀστὴρ γὰρ, φησὶν, ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ. Ἐννόησον τοίνυν ἀπὸ τοῦ ἡλιακοῦ μεγέθους πρὸς τὸν ἔσχατον πάντων ἀστέρα ὁδεύων, πόσους ἀξιωμάτων βαθμοὺς καταβαίνειν εἰκός. Adv. oppugnator. vit. monast. III, 5. In I Cor. Hom. XLI. n. 3. In Theod. laps. Hom. I. n. 18.

(1) Civ. Dei XXII, 30. n 2. In Ps. CI. Enarr. n. 7. 8. De verb. Evang. Serm. LXXXVII. n. 5. 6.

(2) Atque id etiam beata civitas illa magnum in se bonum videbit, quod nulli superiori ullus inferior invidebit, sicut nunc non invident Archangelis Angeli cæteri : tamque nolet esse unusquisque quod non accepit, quamvis sit pacatissimo concordiæ vinculo ei qui accepit obstrictus, quam nec in corpore vult oculus esse qui est digitus, cum membrum utrumque contineat totius carnis pacata compago. Civ. Dei XXII, 30. n. 2.

(3) In Matth. T. x. n. 2. 3. — Cfr. *C. CP.* (553.) cont. Orig. can. XIV.

(4) *Hier.* adv. Jovin. II, 21. — *Ambr.* Epl. XLII. — *Aug.* Hær. LXXXVI. Virginit. c. XXVI.

erreur, d'après le principe stoïcien de l'égalité de toutes les actions morales, que saint Jérôme lui reproche d'avoir adopté (adv. Jovin. lib. II. 21). L'un et l'autre invoquaient, à l'appui de leur opinion, la parabole du denier donné à tous les ouvriers pour un travail inégal (Matth. IX). Les Cathares, au moyen âge (1), et plus tard beaucoup de Protestants (2), adoptèrent aussi ce sentiment.

3. Nous arrivons à l'importante question de la manière dont on entend dans l'Église les rapports qui unissent les fidèles couronnés dans le ciel avec ceux qui accomplissent encore leur pélerinage sur la terre.

4. La doctrine positive des anciens Pères est, incontestablement, que les justes reçus dans le ciel ne sont pas pour cela séparés de la communion de l'Église (3). Il résulte de ce lien entre les fidèles du ciel et ceux de la terre, que les premiers peuvent s'employer et intercéder pour les autres, et que leurs mérites peuvent tourner à l'avantage de ceux pour qui ils prient. Origène établit que les saints qui sont avec Dieu prient pour les vivants (4), par cette

(1) *Moneta* adv. Cathar. IV, 2. § 1 sq.

(2) *Petr. Martyr. di Vermiglio. Schönfeld.* (Friedr.) *Spanheim*, et d'autres encore.

(3) *Orig.* in Lev. Hom. IV. n. 4. Orat. n. XI. — *Eus.* Hist. Eccl. XII, 9. — *Aug.* Neque enim piorum animæ mortuorum separantur ab Ecclesia, quæ nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi, nec... Cur enim fiunt ista, nisi quia fideles, etiam defuncti, membra ejus sunt? Civ. Dei XX, 9. n. 2.

(4) De Orat. c. XI. In Cantic. IV, 4.

raison que l'amour du prochain doit être bien plus parfait et bien plus étendu dans les saints que dans les justes qui vivent sur la terre (1). Saint Cyprien est si vivement pénétré de la pensée qu'il continue d'y avoir entre les morts et les vivants union de grâces et de prières, qu'il demande au pape saint Corneille que leur mutuelle charité ne cesse point avec la vie, et que celui des deux qui sera mort le premier continue de prier pour ses frères (2). Nous voyons aussi Celse conjurer Vigile (3) de prier Dieu pour lui dans l'autre vie. Saint Cyrille de Jérusalem nous dit qu'on fait mention des saints dans l'oblation du sacrifice eucharistique, afin que Dieu veuille bien accepter, par leur intermédiaire et leur intercession, les prières des fidèles (Cat. XXIII, n. IX).

La foi de l'Église à l'intercession des saints nous est encore attestée par le témoignage de saint Basile (Or.

(1) Quis enim dubitat, quod sancti quique patrum, et orationibus nos adjuvent, et gestorum suorum confirment atque hortentur exemplis? In Num. Hom. XXVI. n. 6.

(2) Si quis istinc nostrum prior divinæ dignationis celeritate præcesserit, perseveret apud Dominum nostra dilectio : pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam Patris non cesset oratio. Epl. LVII. n. 5.

(3) Tunc tantum, ut nostri memineris petimus et oramus, cum pudice allectionis Domini probata atque immaculata hostia, ante Christi tribunal adstiteris, cum gloria gratiæ Dei, præmium devotæ mentis ac remunerationem acceperis. Memoriæ hæreat, et tenaciter in sensibus tuis maneat, quam nobis impertire digneris, dilectio caritatis; ut orationibus tuis peccata nostra veniam consequantur, ut meritis justitiæ tuæ, vitæ nostræ delicta purgentur. De incredulit. Judd. ad Vigil. n. X (apud *Migne*, Patrologiæ T. VI. col. 37).

in quadr. Mart.), de saint Grégoire de Nazianze (Or. XI. XLIII. Carm. XCVII), de saint Grégoire de Nysse (adv. Eunom. lib. I. p. 285. tom. II. *Mor.*), de saint Ephrem (Par. ad pœnit. VI. Or. in XL Mart.), de saint Chrysostome (1), de Théodoret (2), de saint Augustin (3). Ces témoignages trouvent une confirmation solennelle dans les décisions des conciles, dans celle, par exemple, du concile de Chalcédoine (act. X), et dans celle du second concile de Nicée, qui eut pour but principal de résoudre des questions spécialement relatives au culte des saints (act. VI).

Les Théologiens du moyen âge (4) soutiennent aussi l'efficacité de la prière des saints, et ils font remarquer à l'appui de cette doctrine, que, si les justes pouvaient autrefois quelque chose par leur intercession lorsqu'ils étaient encore sur la terre, ils doivent avoir une bien plus grande puissance maintenant qu'ils sont plus parfaits, plus près de Dieu, et que leurs prières sont inspirées par une charité plus ardente (5), tous arguments, du reste, que les anciens avaient déjà développés (6).

(1) Adv. Judd. Hom. VIII. n. 6. In Gen. Hom. IX. n. 6.

(2) In Rom. XVI, 24. Phil. IV, 23. II Tim. IV, 22.

(3) Enchirid. n. 15.

(4) *Bernard.* in obit. Humb. Monach. Serm. n. 7. — *Thom.* Suppl. P. III. qu. 72. art. I. Sent. IV. dist. XLV. qu. III. art. I. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLV. art. III. qu. I.

(5) *Thom.* Suppl. P. III. qu. LXXII. art. III. Sent. IV. dist. XLV. qu. VIII. art. III. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLV. art. III. qu. II. — *Richard.* Sent. IV. dist. XLV. art. VII. qu. III.

(6) *Greg. Naz.* Or. XXXIV. — *Greg. Nyss.* Or. in S. Theodor. vers. fin.; in XL Mart. vers. fin.

5. Mais, dans l'antiquité, comme dans le moyen âge, on ne reconnaît pas seulement que les saints prient pour les fidèles en général ; on admet encore qu'ils prient pour les individus et pour les besoins particuliers de chaque fidèle. Quant à la manière dont ils connaissent nos besoins et la position de chacun de nous, il y a, sur ce point, différentes opinions. Selon les uns, c'est une révélation expresse de Dieu qui donne aux saints cette connaissance (1) ; selon Origène, il n'y a plus pour les saints de distance qui les sépare de nous (2), en sorte qu'ils peuvent en tout temps nous voir et nous entendre (3) ; selon d'autres, ils voient tout en Dieu avec qui ils sont unis (4).

6. Nous ne trouvons dans l'antiquité que Vigilance qui ait refusé d'admettre l'intercession des saints ; il accordait que les hommes peuvent bien pendant la vie présente prier les uns pour les autres, mais il niait qu'il en pût être de même dans l'autre vie. Saint Jérôme l'a réfuté victorieusement (5). Au

(1) *Aug.* de Cura pro mort. gerenda. n. 18. 19. — Cfr. *Thom.* P. I. qu. 89. art. 8.

(2) Princ. II, 11. n. 5. — Cfr. aussi *Aug.* Civ. Dei XXII, 29. n. 2 sq. — *Greg.* dial. IV, 7.

(3) *Anton.* (Mon.) Epl. V. n. I. — *Greg. Naz.* Or. XXIV. Or. XXI. — *Greg. Naz.* in S. Theod. v. f. — *Ambr.* de Vid. c. IX. — *Theod.* Græc. affect. cur. disput. VIII. — (Pseudo-) *Plato.* Ὃ δὴ καὶ ἐγὼ τεκμήριόν ποιοῦμαι, ὅτι ἐστί τις αἴσθησις τοῖς τεθνεῶσι τῶν ἔνθαδε. Αἱ γὰρ βέλτισται ψυχαὶ μαντεύονται ταῦτα οὕτως ἔχειν· αἱ δὲ μοχθηρόταται οὐ φασί. Κυριώτερα δὲ τὰ τῶν θείων ἀνδρων μαντεύματα, ἢ τὰ τῶν μή. Epl. II. ad Dionys.

(4) Voy. *Aug.* passim. — *Greg.* in Job XII, 26. — Cfr. aussi *Thom.*

(5) Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti pos-

moyen âge, plusieurs sectes, les Albigeois, les Henriciens, les Pétrobusiens, les Apostoliques, et particulièrement les Vaudois (1), reproduisirent l'erreur de Vigilance. Quant aux Réformateurs, ils admirent, il est vrai, que les saints prient pour l'Église de la terre en général; mais ils n'admirent pas que leurs prières puissent avoir un but spécial et individuel (2); ils voulaient par là ruiner la doctrine de l'invocation des saints.

7. La doctrine de l'intercession, et c'est de l'intercession spéciale que nous entendons parler, a pour complément logique le dogme corrélatif de l'invocation des saints, que l'antiquité reconnaît comme convenable et salutaire, que l'on trouve d'ailleurs pratiquée dès les temps les plus anciens (3), et en faveur de laquelle s'expliquent formellement saint Chrysostome (4), saint Basile (in XL Mart.), saint Ephrem (in XL Mart.),

sunt orare pro cæteris, quando pro se adhuc debent esse solliciti : quanto magis post coronas, victorias et triumphos? Unus homo Moses, sexcentis millibus armatorum impetrat a Deo veniam (*Exod.* XXXII; *Act.* VII); et Stephanus, imitator domini sui, et primus martyr in Christo, pro persecutoribus veniam deprecatur; et postquam cum Christo esse cœperint, minus valebunt! Adv. Vigil. n. 6.

(1) *Pillichdorf.* adv. Wald. c. XIX. — *Reiner.* adv. Wald. c. V. — *Moneta* adv. Cathar. et Wald. IV, 9. § 4.

(2) *Conf. Aug.* art. XXI. — *Apol.* XXI.

(3) Act. S. Tryphon. et Respici. n. VI. — *Ephrem.* Paræn. ad Pœnit. VI. LIV. Necros. c. I. LXXX. In Basil. v. fin. (*Cot.* Mon. Eccl. Gr. T. III. p. 67). — *Greg. Naz.* or. VII. in Cæsar. fratr. — *Greg. Nyss.* or. in S. Theod. in fin. — *Chrys.* adv. lud. et theat. n. 1. — *Aug.* Baptism. adv. Donat. V, 17. n. 23. — *Prud.* Hymn. II. in S. Laurent. v. 579 sq.

(4) Ὅπερ εἰδότες, ἀγαπητοὶ, καταφεύγωμεν μὲν ἐπὶ τὰς τῶν ἁγίων πρεσβείας, καὶ παρακαλῶμεν ὥστε ὑπὲρ ἡμῶν δεηθῆναι·

saint Ambroise (Vid. c. IX), et plusieurs autres Pères. On peut rappeler encore que les Pères exhortent souvent les fidèles à se rendre dignes de l'intercession des saints par une conduite pieuse (1). Le moyen âge reste fidèle sur ce point à la tradition des âges précédents (2). C'est au second concile de Nicée (Can. IV) que la doctrine de l'invocation des saints a reçu sa première consécration dogmatique; c'est le concile de Trente qui lui a donné sa dernière promulgation (Sess. XXV).

8. Un autre point de doctrine, étroitement lié, du reste, avec celui que nous venons d'exposer, c'est le culte des saints. Que ce culte ait été reconnu dans l'Église dès les temps les plus anciens comme légitime et comme salutaire, nous en avons une preuve évidente dans le fait même de ce culte rendu aux saints sous toutes sortes de formes; fêtes (3), veilles sacrées (4), hymnes (5), discours (6), oblation du saint sacri-

ἀλλὰ μὴ ταῖς ἐκείνων ἱκεσίαις μόνον θαῤῥῶμεν, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὰ καθ' ἑαυτοὺς δεόντως οἰκονομῶμεν. In Gen. Hom. XLIV. n. 2.

(1) *Chrys.* in Matth. Hom. V. n. 3. 5. Hom. XLIV. n. 2. — *Theod.* in Rom. XVI, 24. — *Dion.* Hier. Eccl. c. VII. n. 3. § 6.

(2) *Thom.* Suppl. P. III. qu. 72. art. 2. Sent. IV. dist. XLV. qu. III. art. II. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLV. art. III. qu. III. Mystic. Theol. c. I. Particula II. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XLV. qu. IV.

(3) Martyr. S. Ignat. n. VII. Eccl. Smyrn. de Mart. S. Polycarp. n. XVIII. — *Basil.* Epl. CXLII. CLII. CLXXVI. — *Soz.* III, 13, etc. — *Chrys.* de Anna. Serm. I. n. I.

(4) *Theod.* Hist. Eccl. II, 24. — *Greg. Nyss.* vit. Macrin. T. II. *Mor.* p. 200.

(5) *Const. Apl.* VI, 30.

(6) *Greg. Nyss.* Panegyr. SS. Greg. Thaumat., Ephrem.,

fice (1), basiliques élevées en leur honneur (2), imposition de leur nom aux nouveaux baptisés (3), tout le prouve, tout l'atteste.

Ajoutons que les Pères n'ont jamais cessé d'exhorter les fidèles à honorer les saints, de les instruire sur la manière de les honorer, de leur faire connaître le but qu'il faut se proposer en les honorant. Le but qu'ils indiquent, c'est la gloire de Dieu (4) et l'édification des fidèles (5); saint Basile (in Psal. CXIV, n. 1), Théodoret (Gr. affect. curat. disput. VIII), saint Augustin (Ver. relig. LV; adv. Faust. XX, 21), insistent d'ailleurs expressément sur la différence qui sépare le culte rendu aux saints de l'adoration que l'on doit à Dieu. Puis, tout en maintenant et en recommandant le culte des saints dans ce qu'il a de vrai et de légitime, les Pères attaquent vivement les abus auxquels il peut donner prétexte ou occasion. Ainsi, saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin s'élèvent avec force contre les agapes célébrées aux tom-

Basil., Melet. — *Greg. Naz.* Panégyrique de S. Athan., des quarante Martyrs. — Panégyriques écrits par *S. Ephrem.*, *S. Basil.*, *S. Greg. Nyss.*

(1) *Const. Apl.* VI, 30 (*Cot.* h. l.).

(2) *Eus.* Vit. Const. IV, 58. — *Soc.* IV, 18. VIII, 19. — *Bas.* in Ps. CXIV. n. 1. — *Aster.* in S. Phoc. (in *Combefis*. Auct. I. p. 171). — *Aug.* Sed hoc videtur dolere (Hermes Trismegistos), quod memoriæ martyrum nostrorum templis eorum delubrisque succederent. Civ. Dei VIII, 26. n. 1.

(3) *Dionys. Alex.* ap. *Eus.* VII, 25. — *Chrys.* in S. Melet. In Gen. Hom. XXI.

(4) *Basil.* Hom. XVIII. in Gordium. Mart. n. 1.

(5) *Basil.* Hom. XXIII. in Mamant. Mart. n. 2. In XL Mart. n. 2.

beaux des martyrs, lesquelles avaient dégénéré en véritables orgies (1); ainsi, saint Épiphane s'élève contre la secte des Collyridiennes d'Arabie, lesquelles, dans leur zèle contre certains détracteurs de la sainte Vierge, qui refusaient de reconnaître la perpétuité de sa virginité, s'étaient jetées dans un autre extrême, et rendaient à la sainte Vierge un culte formel d'adoration (2).

9. On regarda toujours comme une conséquence légitime du culte des saints les honneurs rendus à leurs reliques. De là, le soin pieux de recueillir et de conserver avec respect les ossements des martyrs (3); de là, l'usage d'en faire des translations solennelles (4), de bâtir des basiliques (5), et d'élever des

(1) *Greg. Naz.* carm. CCXVIII sq. (*Gall.* VI. p. 44 sq.). — *Aug.* Confess. VI, 2. Civ. Dei VIII, 27. n. 1. Epl. XXII. ad Aurel. Carth. n. 2 sq.

(2) Ναὶ μὴν ἅγιον ἦν τὸ σῶμα τῆς Μαρίας, οὐ μὴν Θεός· ναὶ δὴ παρθένος ἦν ἡ Παρθένος, καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς προςκύνησιν ἡμῖν δοθεῖσα, ἀλλὰ προςκυνοῦσα τὸν ἐξ αὐτῆς σαρκὶ γεγεννημένον, ἀπ' οὐρανῶν δὲ ἐκ κολπῶν πατρῴων παραγενομένον. Hær. LXXIX, n. 4.

(3) Martyr. S. Ignat. n. 6. Eccl. Smyrn. de Martyr. S. Polyc. n. 18. Martyr. S. Cypr. n. 5. Pass. S. Bonifac. n. 2. Pass. S. Savini : Hæc (Serena) colligens manus ejus (B. Savini) in domum suam, collocavit eas in dolio vitreo et cum aromatibus condivit, quas die noctuque tangens in oculos suos posuit. n. VIII. in *Ball.* Misc. T. II. p. 52.

(4) *Ambr.* Exhort. Virgin. I, 1. n. 1. — *Victric.* laudd. SS. n. 12. Pass. S. Bonif. n. 3. 4. 17.

(5) *Bas.* Epl. XLIX. ad Arcad. — *Hier.* adv. Vigilant. — *Philostorg.* Hist. Eccl. III, 2. — *C. Nic.* act. VIII. c. VII. — *Theod.* Εἰς γὰρ τοὺς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων, ἢ προφητῶν, ἢ μαρτύρων, εἰςιόντες σηκοὺς, πυνθανόμεθα, τίς ὁ κείμενος ἐν τῇ λάρ-

autels (1) au-dessus des lieux qui les renfermaient, d'instituer et de célébrer des fêtes en leur honneur (2). Et, ce que nous voyons ainsi se traduire en toute manière par des faits dans la vie pratique de l'Église, nous en retrouvons l'expression parallèle dans les fréquentes et pressantes exhortations des Pères, qui ne cessent d'engager les fidèles à rendre les plus grands honneurs aux reliques des saints (3), et qui les confirment dans cette pratique en leur racontant l'invention merveilleuse de certaines reliques (4) et les miracles opérés par leur vertu (5).

ναχι; οἱ δὲ τὸ ἀληθὲς εἰδότες, ἀποκρινόμενοι λέγουσιν, ἢ τὸν Θωμᾶν τυχὸν τὸν ἀπόστολον, ἢ τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην, ἢ Στέφανον τῶν μαρτύρων τὸν πρόμαχον, ἢ ἕτερόν τινα τῶν ἁγίων ὀνομαστὶ λέγοντες, καίτοι σμικρῶν ἄγαν ἐνίοτε λειψάνων κειμένων. Eran. dial. III (impatibil.) T. IV. p. 207.

(1) *Bona*. Rer. lit. I, 19. art. V (*Sala*. h. l.).

(2) Acta S. Tryph. et Respic. c. VI. — *Greg. Nyss*. Vit. S. Greg. Thaum. n. 27, etc.

(3) *Bas*. Epl. CXCVII. n. 2. — *Aug*. Portant (Galla, sainte veuve, et Simpliciola, sa fille, vierge consacrée à Dieu) sane secum reliquias beatissimi et gloriosissimi martyris Stephani, quas non ignorat Sanctitas vestra, sicut et nos fecimus, quam convenienter honorare debeatis. Epl. CCXII. ad Quintilian.

(4) Par exemple, des corps de saint Gervais et de saint Protais (*Ambr*. Epl. XXII. n. 1. 2. — *Aug*. Confess. IX, 7. Civ. Dei XXII, 8. n. 2. Unit. Eccles. XIX. n. 50. Retract. I, 13. n. 7. — Cfr. *Paulin*. carm. XI. in S. Felic. v. 325 sq.), de saint Cyprien (*Greg. Naz*. or. XXIV), de saint Sébastien (*Dam*. carm. XXXI), et aussi Inscript. n. 6 (in *Mai*. V).

(5) Pass. S. Bonif. n. XVII. — *Hil*. ad Const. c. VIII. — *Ephr*. in glorios. Mart. — *Greg. Naz*. Or. XXIV. — *Hier*. adv. Vigil., etc.

On a, d'ailleurs, une autre preuve irrécusable du zèle que les Chrétiens mettaient à honorer les reliques, dans la conduite des païens qui les brisaient et les dispersaient, pour enlever aux fidèles l'objet de leur vénération (1). Quant aux craintes manifestées par saint Ephrem (Testam.) et par saint Antoine (2), d'être honorés dans ce qui resterait d'eux après leur mort, il est évident qu'il n'y faut voir qu'une marque de leur humilité, et point du tout une objection contre la pratique de l'Église.

Le point de vue qu'on a particulièrement fait valoir dans la défense du culte des reliques, c'est que l'honneur qu'on leur rend a pour dernière fin et pour but définitif la glorification même de Dieu, comme saint Jérôme, entre autres, s'en est clairement expliqué (3).

Non-seulement les reliques proprement dites, c'est-à-dire les restes du corps des saints, mais encore ce qu'on appelle reliques, dans un sens moins strict, par exemple, les instruments de la mort des martyrs (4) et les objets qui avaient été à l'usage des saints

(1) Act. S. Tarach. n. 8. — *Eus.* Hist. Eccl. VIII, 16. — *Prud.* Steph. Hymn. V. in S. Vincent. v. 389 sq.

(2) *Ath.* Vit. S. Anton. — *Hier.* Causam occultandi juxta præceptum Antonii fuisse referentes, ne Pergamius, qui in illis locis ditissimus erat, sublato ad villam suam sancti corpore, martyrium fabricaretur. Vit. S. Hilarionis. n. 31.

(3) Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum, cujus sunt martyres, adoremus. Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum, qui ait : *Qui vos suscipit, me suscipit* (*Matth.* x, 40). Epl. XXXVII (al. CIX) n. 1. ad Riparium.

(4) *Ambr.* Nos legimus martyris clavos, et multos quidem, ut plura fuerint vulnera quam membra... Colligimus san-

pendant leur vie, furent de tout temps l'objet d'une pieuse vénération, comme Eusèbe, par exemple, le rapporte du siége pontifical de saint Jacques de Jérusalem (Hist. Eccl. VII, 19); ce qui montre, ajoute-t-il, que les Chrétiens, à l'origine comme plus tard, ont toujours rendu aux saints, à cause de leur amour pour Dieu, un tribut d'honneur et de respect.

Quant aux reliques de Jésus-Christ, et surtout à sa croix et aux clous qui l'y ont attaché, on conçoit qu'ils aient été l'objet d'une vénération toute spéciale, à cause de l'excellence incomparable de l'humanité du Fils de Dieu (1).

Le culte des reliques a été non-seulement pratiqué avec zèle, mais aussi défendu par les ressources de la science dans les temps plus modernes, surtout par les Scholastiques, qui attribuent aux reliques de Jésus-Christ un culte de latrie relatif, comme ils disent (*cultus latriæ relativus*) (2).

10. Si nous jetons maintenant un coup d'œil rapide sur la suite des Hérétiques qui ont attaqué le culte des saints et de leurs reliques, nous trouvons en premier lieu Eustathe de Sébaste, condamné au concile de Gangres (entre 325 et 341) pour avoir rejeté le culte des saints; puis Vigilance (3), qui ap-

guinem triumphalem, et crucis lignum... Munera itaque salutis accipite, quæ nunc sub altaribus reconduntur. Exhort. Virginit. c. II. n. 3 et 10.

(1) *Greg. Nyss.* Vit. Macrin. T. II. p. 198. *Mor.* — *Cypr.* in Zacc. n. CXIV. — *Rustic.* cont. Acephal. disput.

(2) *Alex. Halens.* P. III. qu. 30. memb. III. art. III. — *Thom.* P. III. qu. XXV. art. III. IV. — *Bonav.* Sent. III. dist. IX. art. I. qu. IV.

(3) *Hier.* Epl. ad Ripar. Lib. adv. Vigilant.

pelait les Catholiques idolâtres et adorateurs de cendres et de poussière (*cinerarios*), parce qu'ils honoraient les saints et leurs ossements (*Hier.* ad Ripar). On vit aussi s'élever contre le culte des reliques et des saints les Eunomiens (1) et les Manichéens, qui accusaient à cause de cela les Catholiques de paganisme (2); puis les Albigeois, les Pauliciens, les Bogomiles, les Vaudois, les Wicléfites et les Hussites. Les Réformateurs, derniers anneaux de cette chaîne, se déclarèrent contre le culte des saints (3) et de leurs reliques (4), comme ils s'étaient déclarés contre l'invocation des saints (5). Aussi le concile de Trente a-t-il, dans un décret particulier sur cet objet (Sess. xxv), enjoint à tous les évêques, docteurs et pasteurs chargés du soin des âmes, d'instruire, selon l'esprit des Pères et des conciles, les fidèles confiés à leur sollicitude, de la vraie manière d'honorer les saints et leurs reliques, et du véritable sens dans lequel l'honneur qu'on leur rend doit être entendu; aussi a-t-il maintenu et décidé de nouveau contre les dernières hérésies que le culte des saints, tel que l'Église le pratique, est bon, utile et salutaire, et aussi qu'il est bon, utile et salutaire d'invoquer les saints.

(1) *Hier.* adv. Vigil. — *Aster.* Encom. in SS. Martyr.

(2) *Faust.* (Manich.) ap. *Aug.* adv. Faust. xx, 14.

(3) *Conf. Helv. I.* c. v. — *Conf. Helv. III.* art. x. — *Declar. Thorun.* c. v. n. 6.

(4) *Conf. Helv. I.* c. v. — *Declar. Thorun.* c. v. n. v.

(5) *Conf. Helv. I.* c. v. — *Conf. Helv. III.* art. x. — *Conf. Gallic.* c. xxiv. — *Conf.* theol. Wittemberg. — *Catechism. Racov.* qu. 249. — Il est remarquable que la confession de Bohême se déclare (art. xvii) pour le culte des saints qu'elle prescrit d'honorer par des chants et par des fêtes.

11. Quant au culte des images, une sage économie commandait de ne pas trop se hâter, mais d'avoir égard aux temps et aux circonstances. Les images n'auraient pas été sans danger pour les Païens nouvellement convertis; les Juifs y auraient trouvé un sujet de scandale. Au reste, nous voyons chez les Hérétiques, chez Carpocrate, par exemple, un usage des images formellement dégénéré en superstition toute païenne. On rapporte, en effet, de Carpocrate, qu'il avait placé et qu'il honorait d'un même culte les images du Christ et de saint Paul, à côté de celles d'Homère, de Pythagore, de Platon et d'Aristote(1). Il convenait que les Chrétiens n'eussent point d'images, tant que subsistaient les reproches que les Païens leur adressaient de ne pouvoir ni montrer ni voir le Dieu qu'ils adoraient; reproches auxquels les Apologistes répondent que c'est l'homme lui-même qui est l'image de Dieu (*Min. Felix.*, Oct. XXXII), ou bien encore que l'homme a l'image de Dieu empreinte dans son âme, et que la seule vraie image de Dieu est le Verbe même de Dieu (*Orig.* Cels. VIII, 17-18).

Les anciens ne voulaient point d'images de Dieu, à cause du danger imminent d'anthropomorphisme qui en serait résulté (2); mais on voit, dès le temps de Tertullien, apparaître les représentations symboliques du Christ, figuré sur les calices (3) sous l'emblème du bon Pasteur. Plus tard, on trouve représentée sur les

(1) *Iren.* I, 25. n. 6. — *Epiph.* Hær. XXVII. n. 6. — *Aug.* Hær. VII. — *Joan. Dam.* Hær. XXVII.

(2) Cfr. *Clément d'Alex.* et *Origène;* et aussi *Tert.* Spect. XXII. XXIII. — *Lact.* Instit. II, 2. — *Aug.* Symb.

(3) *Tert.* Pudic. c. VII. X.

murs intérieurs des maisons (1) et des églises (2) la figure même du Christ et des saints, et saint Basile fait remonter cet usage aux apôtres (Epist. CCCLX ad Julian). On avait aussi l'usage de placer l'image de la croix sur les murs (3), dans les maisons et dans les lieux fréquentés (4); et ce furent les marques de respect que les Chrétiens témoignaient à cette image qui fournirent aux Païens l'occasion de leur reprocher qu'ils adoraient la croix (*Min. Felix*, Octav. IX. XII. XXIX), et de les appeler en signe de mépris *religiosi crucis* (*Tert.* Apol. XVI) et *antistites crucis* (*Tert.* Nat. I, 12).

L'empereur Léon (III) l'Isaurien, cédant à des influences et à des préjugés juifs ou musulmans, déclara la guerre aux images, qu'il se contenta d'abord de faire disparaître en 726, mais qu'il fit peu de temps

(1) *Bas.* Ἀναστῆτέ μοι νῦν, ὦ λαμπροὶ τῶν ἀθλητικῶν κατορθωμάτων ζωγράφοι· τὴν τοῦ στρατηγοῦ κολοβωθεῖσαν εἰκόνα ταῖς ὑμετέραις μεγαλύνετε τέχναις. Ἀμαυρότερον παρ' ἐμοῦ τὸν στεφανίτην γραφέντα τοῖς τῆς ὑμετέρας σοφίας περιλάμψατε χρώμασιν, etc. Hom. XVII. in S. Barlaam. n. 3. — *Chrys.* de S. Melet. n. 1. — *Theod.* Hist. relig. XXVI.

(2) *Bas.* Epl. CCCLX. ad Julian. Apost. — *Greg. Nyss.* Or. in S. Theod. T. III. p. 579. *Mor.* — *Aster.* (Amas.) Enarr. in Martyr. S. Euphemiæ. — *Greg. Naz.* Or. XVIII.

(3) *Chrys.* in Matth. Hom. LIV. n. 4. — *Aster.* (Amas.) Enarr. in Martyr. S. Euph.

(4) *Chrys.* Τοῦτον (σταυρὸν) πανταχοῦ χορεύοντα ἴδοι τις ἂν, ἐν οἰκίαις, ἐν ἀγοραῖς, ἐν ἐρημίαις, ἐν ὁδοῖς, ἐν ὄρεσιν, ἐν νάπαις, ἐν βούνοις, ἐν θαλάττῃ καὶ πλοίοις καὶ νήσοις, ἐν κλίναις, ἐν ἱματίοις, ἐν ὅπλοις, καὶ ἐν παστάσιν, ἐν συμποσίοις, ἐν σκεύεσιν ἀργυροῖς, ἐν χρυσέοις, ἐν μαργαρίταις, ἐν τοίχων γράφαις, ἐν σώμασιν ἀλόγων πολλὰ πεπονηκότων, κ. τ. λ. Cont. Judd. et Gentil. n. 9. T. I. p. 571.

après briser et mettre en pièces (en 730). Son fils Constantin Copronyme fit condamner le culte des images dans un concile tenu à Constantinople en 754 par une réunion d'évêques dévoués à ses volontés; mais une foule de croyants fidèles rendirent alors témoignage (1) à la doctrine et à la pratique de l'Église par leurs écrits ou le sacrifice de leur vie; jusqu'à ce que, sous l'empire d'Irène, l'orthodoxie ayant enfin repris le dessus, le culte des images fut solennellement confirmé et rétabli au concile de Nicée, en 787 (2).

12. En Occident, le culte des images fut attaqué par Serenus de Marseille (3) et par Claude de Turin (4). Du reste, beaucoup de théologiens français se déclarèrent tout à la fois contre l'Iconoclasme (5) et contre le culte des images, dans lesquelles ils ne voulaient voir que des symboles simplement commémoratifs (6).

(1) Parmi ceux qui écrivirent en faveur des images, on remarque *Joan. Dam.*, *Theod.* (Stud.), *Plato*; parmi ceux qui souffrirent pour leur cause, Théodore et Théophanes (*Baron.* ann. 835. n. 60), Lazare (*Boll.* Feb. III. p. 392), Methodius (*Pagi.* ann. 832. n. 2), etc.

(2) *Baron.* ann. 787. n. 1 sq.

(3) Cfr. contre lui *Greg. M.* l. XI. Epl. XIII.

(4) Cfr. contre lui *Theudmir.* (Abb.) La réponse à l'abbé Theudmir montre assez la grossièreté et le peu d'étendue de ses idées. Cfr. Apol. adv. Theudmir.

(5) *Agobard.* de imagg. — *C. Paris.* 825.

(6) *C. Paris.* (825) c. XIII sq. — *Agob.* laissait subsister les images, ob amorem et recordationem potius, quam ob religionis honorem aut aliquam venerationem more gentilium. De imagg. SS. c. XX. Ad recordandum, non ad colendum. c. XXXII.

Cette opposition contre le culte des images se trouve particulièrement formulée dans les livres connus sous le nom de livres *Carolins*. Ces livres, professant la doctrine dont nous venons de parler, enseignaient qu'il ne faut pas, il est vrai, briser les images (II, 23), mais qu'il ne faut pas non plus les honorer; ils demandaient seulement qu'on les plaçât dans les églises pour rappeler le souvenir de ce qu'elles représentent (III, 16; IV, 4; II, 21). Ils reconnaissaient, du reste, qu'il convient d'honorer les saints eux-mêmes (II, 21) et leurs reliques (III, 24); et aussi la croix, parce qu'elle a été l'instrument de la rédemption (II, 28); les vases sacrés, parce qu'ils servent à offrir à Dieu le saint sacrifice (II, 29); les livres saints parce qu'ils sont la parole de Dieu (II, 30); mais ils niaient que les images dussent être comparées à aucun de ces objets de la vénération des Chrétiens. Quant aux images que l'Écriture nous dit avoir été placées sur l'arche d'alliance, on n'en pouvait rien conclure, parce que Dieu les avait prescrites lui-même, qu'elles avaient été exécutées par les ordres de Moïse, prophète inspiré de Dieu; qu'elles étaient pleines de mystères, etc. (II, 26). En général, les auteurs des livres Carolins se sont laissé entraîner trop loin par la crainte d'autoriser un culte superstitieux et de porter atteinte au monothéisme. Les expressions des théologiens grecs, que ces livres se proposent de combattre, vont d'ailleurs, il faut l'avouer, trop loin dans le sens opposé.

Quant au concile de Francfort de 794, s'il rejeta les décrets du concile de Nicée, ce fut certainement faute de bien comprendre les expressions grecques, et

d'avoir une exacte interprétation du sens qu'il fallait y attacher (*Petau.* Incarn. xv, 12. n. 10).

13. Nous voyons dans l'Église arménienne le culte des images prendre plus de développement encore que dans l'Église grecque. L'usage de cette Église est de faire bénir les images et la croix par un prêtre, avant de les présenter à la vénération des fidèles, comme cela, du reste, s'est fait aussi quelquefois dans l'Église latine, au rapport de Martène (Ant. Eccl. Rit. II, 23); à la bénédiction, les Arméniens joignent une onction, dont ils prétendent que la tradition est venue des apôtres (*Joan. Ozn.* in *Conc. Duin.* 719, can. XXVII). Ils pensent même que les images ainsi bénites et consacrées communiquent à ceux qui les portent le secours d'une vertu toute divine (*Joan. Ozn.* can. XXVII. XXVIII. Or. adv. Paulician.).

14. L'histoire désigne au moyen âge comme briseurs d'images, et particulièrement de croix, le prêtre hérétique Pierre de Bruis (1), puis les Cathares (2), les Pauliciens (3), les Bogomiles (4). Dans les temps plus modernes, nous voyons se déclarer aussi contre les images, avec plus ou moins de violence, Wiclef, Jean Hus (5), Carlostadt (6),

(1) *Petr.* (Venerab.) adv. Petrobrus. Epl. — *Abæl.* Introd. theol. II, 4.

(2) *Moneta* adv. Cath. V, 8. § 10.

(3) *Petr. Sicul.* Histor. Paulic. — *Euthym.* Panopl. P. II. T. XX.

(4) *Euthym.* Panopl. P. II. T. XXIII. c. XXIV.

(5) Error. Joan. Huss. art. XI. ap. *Trithem.* ann. 1402.

(6) On sait comment il excita, à Wittemberg, une guerre ouverte contre les images.

Zwingle (1), Calvin (2), et les Sociniens (3).

Le concile de Trente a pris contre les Réformateurs la défense des images, et remis en vigueur l'usage et la manière de les honorer, consacrés autrefois dans l'Église, en même temps qu'il a enjoint expressément aux pasteurs de l'Église de donner sur ce sujet aux fidèles une instruction approfondie (Sess. xxv).

§ 3. Le Purgatoire.

SOMMAIRE.

1. Doctrine du purgatoire dans l'antiquité. — 2. Doctrine des Scholastiques et des Églises orientales. — 3. Peine endurée dans le purgatoire. — 4. Durée des peines du purgatoire. — 5. Soulagement des âmes du purgatoire. — 6. Adversaires du purgatoire.

1. La foi à un purgatoire (4) se trouve déjà insinuée assez clairement dans l'Ancien Testament (II *Mac.* XII, 43. sq.) et dans plusieurs passages du Nouveau; par exemple, dans saint Matthieu (v, 25, et XII, 31).

Quant à la tradition, elle nous offre sur ce point

(1) Vera et fals. Relig. cap. de statuis et imagg. Opp. Vol. III. p. 319.

(2) Inst. I, II. n. 9 sqq. — *Conf. Helv. I.* c. IV. — *Conf. Tetrapol.* c. XXII. — *Declar. Thorun.* c. V. art. IV. — *Catechism. Heidelb.* qu. XCVII.

(3) *Catech. Racov.* qu. CCLI sqq.

(4) Ignis purgationis. *Aug.* de Gen. c. Manich. II, 20. n. 30. Purgatorius ignis. *Aug.* de octo Dulcit. quæst. qu. I. n. 13. Purgatoriæ pœnæ. *Aug.* Civit. Dei XXI, 16. — Καθάρσιον πῦρ. *Bas.* in Is. VI. n. 186. — Le mot *purgatoire* (purgatorium) fut, d'après un décret d'Innocent IV, de l'année 1254, accepté par les Grecs, et employé au concile de Lyon et à celui de Florence.

un assez grand nombre de témoignages plus ou moins explicites. On trouve le purgatoire clairement indiqué dans Clément d'Alexandrie, qui parle, au septième livre des Stromates, d'un feu qui sanctifie l'âme (1); Origène parle aussi d'un feu qui consume dans l'homme tout ce qui est bois ou paille (2), et l'on sait assez, d'ailleurs, que l'idée de l'enfer se réduit presque pour lui à celle d'un purgatoire. Saint Cyprien (3) et saint Ephrem (4) (Paræn. ad Pœnit. XLVII) s'expriment à cet égard de la manière la plus positive. Saint Grégoire de Nazianze (5) appelle le purgatoire le feu final qui purifie tout. Saint Grégoire de Nysse dit que les âmes de ceux qui meurent avant l'usage de la raison (6) seront purifiées par le feu; il dit la même chose des âmes de ceux qui meurent sans baptême (Or. cat. XXXV). Saint Basile parle

(1) Φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ, οὐ τὸ παμφάγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες τὸ διικνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ. Strom. VII, 6 ad fin.

(2) In Jerem. Hom. XVI. n. 5. 6. Cfr. in Luc. Hom. XXV.

(3) Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem judicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari. Epist. LII ad Antonian. de Cornel. et Novat.

(4) Eam tribue hujusmodi sacrificio vim, ut hinc requies defunctis accidat. Paræn. 47. T. III. p. 509. Syr.

(5) Πῦρ τελεύταιον. Carm. I. Carm. de seipso. v. 12. Ὁ (πῦρ τελεύταιον) πάντ' ἐλέγχει καὶ καθαίρει σὺν δίκῃ. In *Toll.* insignia Itinerarii Italici. Cfr. Orat. XXXIX.

(6) In eos, qui mature abripiuntur. T. III. p. 322. *Mor.*

aussi d'un feu qui purifie l'âme (1); et l'on trouve dans saint Augustin une foule de passages qui s'y rapportent (2). Les témoignages ne manquent pas non plus dans les Pères des siècles suivants, Prudence (3), saint Césaire (4), saint Grégoire (5), etc.

C'est d'ailleurs sur cette foi que repose l'usage de prier pour les morts (6) au moment de l'enterrement (7) et au saint sacrifice (8), ainsi que celui d'offrir pour eux le saint sacrifice (9) le troisième (10), le septième (11), ou bien le neuvième, le trentième (12)

(1) In Is. VI. n. 186. IX. n. 231.

(2) Post hanc vitam habebit vel ignem purgationis, vel pœnam æternam. De Gen. cont. Manich. II, 20. n. 3. Cfr. Civit. Dei XX, 25. XXI, 13. 16. Enchirid. LXIX. de oct. Dulcit. Quæst. qu. I. n. 13. In Ps. XXXVII. Enarr. n. 3.

(3) Esto, cavernoso, quia sic pro labe necesse est
Corporea, tristis me sorbeat ignis Averno :
Saltem mitificos incendia lenta vapores
Exhalent, æstuque color languente tepescat.
Hamartigenia, v. 961 sq.

(4) Diall. IV. Respons. ad interrog. CLXXXV.

(5) Sunt quorumdam justorum animæ, quæ a cœlesti regno quibusdam adhuc mansionibus differuntur. In quo dilationis damno, quid aliud innuitur, nisi quod de perfecta justitia aliquid minus habuerint. Diall. IV, 25. cfr. 39. In I Reg. III. l. II. n. 26. 27.

(6) *Ephrèm*. Paræn. XXXVIIII. ad Pœnit.

(7) *Dion*. Hierarch. Eccl. c. VII.

(8) *Cyr*. Cat. XXIII. n. 9.—*Ephr*. Par. ad Pœnit. XLVII. — *Aug*. Cur. pro mort. n. 3. Civit. Dei XX, 9. n. 2, etc.

(9) *Cyr*. Cat. XXIII. n. 10.— *Cypr*. Epl. LXVI. —*Joseph. Vicecom*. Vol. I. de miss. ritib. l. IV. c. II.

(10) *Const. Apl.* VI, 48.

(11) *Ambr*. Or. de fide resurrectionis; de obitu Theodosii.

(12) *Ephrem*. Testam.

et le quarantième jour après la mort (1), et aussi le jour de l'anniversaire (2).

Les passages de l'Écriture que les anciens allèguent le plus souvent à l'appui de cette croyance sont ceux que nous avons déjà indiqués, les textes de saint Matthieu (v, 25 (3), et xii, 31) (4), et surtout celui de saint Paul (1 Cor. iii, 11 sq.) (5).

2. Les Scholastiques présentent sur la doctrine du purgatoire des développements pleins de solidité et de profondeur (6); ils invoquent particulièrement les passages de l'Écriture que nous venons de signaler; pour la tradition, c'est surtout à saint Augustin qu'ils s'attachent; ils allèguent d'ailleurs un grand nombre de convenances prises dans la

(1) *Ambr.* de obitu Theodos. — *Macar.* (Alex.) Serm. de excessu justorum (in *Toll.* insign. itiner. Italici. p. 194 sq.). — *Ephrem.* Testam. (cfr. *Assem.* Bibl. Orient. i, 143). — *Gavant.* Thes. sacror. Rit. P. i. Tit. v.

(2) *Tert.* Cor. mil. iii. Monog. c. x. — *Const. Apl.* vi, 48. — *Greg. Naz.* or. vii. — *Cassian.* Coll. ii, 5.

(3) *Orig.* Hom. in Luc. xxxv. — *Tert.* Anim. xvii. — *Cyr.* Epl. lii.

(4) *Aug.* Civ. Dei xxi, 24. — *Hesych.* (Hieros.) Qu. in Script. n. ix. — *Fulgent.* Remiss. peccat. l. i. — *Greg.* diall. iv, 4.

(5) *Orig.* in Jerem. Hom. xvi. n. 5. 6. — *Hier.* Epl. xcvii. ad Demetriadem de servanda virginit. — *Greg. Naz.* or. xxxix. — *Aug.* in Ps. xxxvii. En. n. 3. — *Ambr.* h. l.

(6) *Alcuin.* Conf. fid. P. iii. c. xxvii. — *Bernard.* in Cantic. Serm. lxvi. — *Alex. Halens.* P. iv. qu. xv. memb. iv. art. iv. — *Thom.* Sent. iv. dist. xxi. qu. i. art. i. Gent. iv, 91. Opusc. ii. art. ix. — *Bonav.* Sent. iv. dist. xx. P. i. art. i. qu. ii. Comp. theol. verit. vii, 2 sq.

raison, que l'on trouve réunies et fort bien exposées, entre autres, par saint Bonaventure (1).

Le dogme du purgatoire a été fidèlement maintenu dans l'Église grecque (2), dans l'Église syrienne (3) et dans l'Église arménienne (4).

(1) Multæ rationes sunt, quare oporteat esse purgatorium. Prima est, quia secundum Augustinum (Enchir. x.) tria sunt genera hominum. Quidam sunt valde mali, quibus non prosunt Ecclesiæ suffragia. Quidam valde boni, quibus non sunt necessaria. Quidam nec valde mali, nec valde boni, qui habent venialia, et his debetur pœna purgatorii. Secunda est, quia sicut summa bonitas non patitur, quod bonum remaneat irremuneratum, ita summa justitia non patitur, quod malum remaneat impunitum. Tertia est, quod divinæ lucis tanta est dignitas, quod eam soli mundi oculi cernere possunt. Unde oportet, quod quilibet veniat ad munditiam baptismalem, antequam conspectui divino præsentetur. Quarta est, quia culpa est offensiva divinæ majestatis, et damnosa Ecclesiæ, et deformativa in nobis imaginis divinæ. Sed offensa requirit punitionem, damnum requirit satisfactionem, et deformatio expurgationem, propter quod necesse est, quod peccato pœna vel hic vel alibi respondeat. Quinta est, quod contraria contrariis curantur : sed peccatum oritur ex delectatione : unde debet per pœnam deleri. Sexta est, quod nulli debet negligentia suffragari; sed si non puniretur talis, videretur in futuro commodum reportare de negligentia pœnitentiæ delatæ. Septima est, quia justum est, ut spiritus, qui contempto summo, subjecit se infimo, id est peccato, subjiciatur postea inferioribus, id est pœnis. Comp. theol. verit. VII, 2.

(2) *Conc. Florent.* Cedula deputatorum de purgat. (*Hard.* x. p. 954.) — *C. CP.* (1642.) c. XVIII. — *C. Hieros.* (1672.) c. XVIII. — *Leo Allat.* de Eccl. Occ. et Or. perpet. de dogm. Purgat. consens.

(3) Voy. *Assemann.* Dissert. de Monophys. n. v.

(4) *Galan.* Conc. Eccl. Armen. T. III. p. 191.

3. L'Église n'a rien décidé sur la manière dont s'opère dans le purgatoire la purification des âmes, et les Pères n'ont exprimé sur ce point que de simples opinions (1); toutefois la plupart admettent que l'âme est purifiée par un feu mystérieux (2); mais cela même n'est pour eux qu'une simple opinion; les théologiens du moyen âge suivent aussi ce sentiment.

4. L'opinion singulière de Maldonat, que les âmes passent dans le purgatoire dix années au plus, a été, dans le temps où elle parut, censurée par l'Université de Paris (3).

5. Du reste, les anciens ont cru et enseigné positivement que les fidèles qui sont dans le purgatoire peuvent être secourus par ceux qui vivent sur la terre, et que leurs peines peuvent être adoucies par les prières, les bonnes œuvres de toutes sortes, et surtout par l'oblation du saint sacrifice. Nous avons à cet égard le témoignage explicite de Tertullien (4), de saint Cyprien (5), d'Arnobe (adv. Gent. IV. 36), d'Eusèbe (Vita Constant. IV. 71), des Constitutions apostoliques (VI. 30. VIII. 41. 42), de saint Épiphane (Hær. LXXV. n. 7), de saint Ambroise (Excess. Satyr. I.

(1) *Aug.* Civ. Dei XX, 26. Enchir. LXIX. De oct. Dulcit. quæst. qu. I. n. 13.

(2) *Orig.* passim. — *Bas.* in Is. VI. n. 186. IX. n. 231. — *Greg. Naz.* passim; et aussi *Greg. Nyss.*

(3) *Boulay.* Hist. univ. Paris. ad ann. 1576. T. VI. p. 744.

(4) Monog. c. X. Coron. mil. c. III. IV. Exhort. castit. c. XI.

(5) Epl. LXVI ad clerum et plebem Furnis consist. de Victore.

n. 80), de saint Chrysostome (1), de saint Augustin (2). A la suite des anciens se présentent, témoins fidèles de la tradition, les théologiens du moyen âge (3); c'est le temps, d'ailleurs, où la fête de la commémoration des morts est instituée par saint Odilon (4), puis bientôt après admise par toute l'Église. Léon Allatius a suffisamment établi l'accord de l'Église grecque avec l'Église latine sur ce point de doctrine (Cons. Eccl. Or. et Occ. de Purgat.).

6. Le purgatoire a été nié par les Nestoriens (5), par les Arméniens schismatiques (6), par les Pétrobusiens (7), les Cathares (8), les Vaudois (9), les

(1) Οὐχ εἰκῆ προςφοραὶ ὑπὲρ τῶν ἀπελθόντων γίνονται, οὐχ εἰκῆ ἱκετηρίαι, οὐχ εἰκῆ ἐλεημοσύναι· ταῦτα πάντα τὸ Πνεῦμα διέταξε, δι' ἀλλήλων ἡμᾶς ὠφελεῖσθαι βουλόμενον. In Acta Hom. XXI. n. 4. Ἐπινοῶμεν ὅσας δυνάμεθα παραμυθίας τοῖς ἀπελθοῦσιν, ἀντὶ δακρύων, ἀντὶ θρήνων, ἀντὶ μνημείων, τὰς ἐλεημοσύνας, τὰς εὐχὰς, τὰς προςφορὰς, ἵνα κἀκεῖνοι καὶ ἡμεῖς τύχωμεν τῶν ἐπηγγελμένων ἀγαθῶν. Ibid.

(2) Confess. IX, 13. n. 34. 37. Serm. CLXXII. n. 2.

(3) *Thom.* Suppl. P. III. qu. LXXI. art. X. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLV. act. II. qu. I. — *Richard.* Sent. IV. dist. XLV. qu. I. art. III.

(4) *Petr. Dam.* Vita S. Odilon. c. X. (in *Boll.* Joan. T. I. p. 74).

(5) *Asseman.* Diss. de Nestor. in Bibl. Or. T. III. P. II. p. 344.

(6) *Galan.* Conc. Eccl. Arm. T. III. p. 190.

(7) Petr. (Ven.) adv. Petrobrus., dit qu'ils enseignent que nos bonnes œuvres ne peuvent être d'aucune utilité pour les morts.

(8) *Rayner.* Summa adv. Cathar. — *Monet.* adv. Cathar. IV, 9. § 2.

(9) *Reiner.* adv. Waldens. c. V. — *Monet.* adv. Cathar. IV, 9. § 2. — *Catechism. Waldens.* (1100.) (dans *Dieterici*, His-

Wicléfites et les Hussites (1); et, depuis, par les Réformateurs, Luther (2), Zwingle (3), Calvin (4), OEcolampade (in Is. liv. VI. Fol. 216), contre lesquels le concile de Trente a, dans un décret spécial (Sess. XXV. de Purgat.), confirmé la doctrine catholique. Beaucoup de théologiens anglais, Barrow, Forbes, Blankford, Sheldon, Thorndyke, Montaigu, etc., soutiennent, malgré la confession de foi anglicane (Conf. Angl. XXII), qu'on doit prier pour les morts; on a vu aussi, en Allemagne, dans les derniers temps, un grand nombre de théologiens protestants incliner d'une manière prononcée à admettre un purgatoire, ou un *Hadès*, comme ils aiment mieux l'appeler.

toire des Vaudois, p. 361.) — *Conf. Wald.* (1120.) (ibid. p. 366).

(1) Error. Huss. art. VIII. ap. *Trithem.* Chronic. Hirsaug. ann. 1402.

(2) *Articul. Smalcald.* P. II. c. II. § 9. — *Apol.* 163. 164. 189. etc. — *Conf.* Theol. Wittemb. (in *Le Plat.* Monum. C. Trid. T. IV. p. 442).

(3) Antibol. adv. Emser. in Opp. Vol. III. p. 142. De can. miss. epichir. ibid. p. 108.

(4) *Calvin.* Inst. III, 5. n. 6. — *Conf. Helv. I.* art. XXVI. — *Conf. Gallic.* c. XXIV. — *Declar. Thorun.* art. VI.

§ 4. L'Enfer.

SOMMAIRE.

1. Doctrine du supplice des méchants. — 2. Éternité de l'enfer; doctrine de saint Augustin; opinions diverses sur une prétendue réhabilitation finale. — 3. Nature du feu de l'enfer. — 4. Les peines de l'enfer sont inégales; adoucissement des peines de l'enfer. — 5. Lieu de l'enfer. — 6. Doctrine des Scholastiques sur l'enfer. — 7. Opinions et erreurs diverses sur l'enfer au moyen âge.

1. Le dogme de l'enfer ou du supplice des méchants a été cru et enseigné dans l'Église dès l'origine. On en trouve la preuve manifeste dans les actes des martyrs (1), dans les écrits des Pères, dans saint Ignace (Ephes. n. XVI), saint Justin (2), saint Irénée (II. 28. n. 7. IV, 40. n. 1), Tertullien (3), Arnobe (adv. Gent. I. 8), Minucius Félix (Octav. XXXV), saint Cyprien (Epist. XV. LV), saint Hippolyte (adv. Græc. et Plat. c. III), Lactance (Div. instit. VII. 21. 25), saint Athanase (in Psal. XLIX. 22), les Constitutions apostoliques (v. 7), saint Basile (4), saint Ephrem (Necros. c. XII), saint Chrysostome (5), saint Cyrille

(1) Eccl. Smyrn. de Martyr. S. Polyc. c. II. XI. Eccl. Lugd. de Mart. Lugd. c. VII. Pass. S. Felic. c. I. II. Martyr. S. Andr. VII. VIII. IX.

(2) Apol. I. c. VIII. XVII. XXI. Dial. Tryph. XXXV. XLV.

(3) Apol. c. XVIII. XLV. De Anim. c. XXXIII.

(4) In Ps. XLVIII. n. 5. XXXIII. n. 4. Epl. XLVI. n. 5. Hom. XVI. n. 8. Reg. fus. disp. qu. CLXVIII.

(5) In Epl. ad Heb. Hom. XVII. n. 5. In Theod. laps. I. n. 9 sq. et alibi passim.

d'Alexandrie (1), saint Augustin (2). Les Pères invoquent à l'appui de cette doctrine la justice de Dieu (3) et sa véracité (4); saint Chrysostome y trouve même une preuve de l'amour de Dieu, qui ne menace les hommes de l'enfer que dans le but de les convertir et de les rendre heureux (ad Stagir. I. n. 3).

2. Quant à l'éternité des peines de l'enfer, les Pères regardent ce point de doctrine comme tellement certain et tellement important, qu'ils déclarent que le nier ou en douter est une dangereuse inspiration du démon (5).

Outre les passages bien connus de l'Écriture, ils allèguent, comme argument *ad hominem*, les aveux des philosophes, de Platon (6), par exemple, et de Zénon (7). Ils s'efforcent aussi de confirmer en toute manière ce mystère par des preuves rationnelles, et de résoudre les objections que la raison vulgaire trouve à y opposer, travail dans lequel saint Augustin, entre autres, a déployé une pénétration et une sagacité merveilleuses. Il fait observer qu'il n'y a que les intelligences basses et grossières, qui, ne comprenant pas la sainteté infinie de Dieu, puissent regarder les peines de l'enfer comme trop sévères (8). Quant à

(1) In Is. LV, 11. et passim.
(2) Civ. Dei XXI, 17. 21. 26. Enchir. c. CXII.
(3) *Justin*. Apol. II. c. IX.
(4) *Aug*. Civ. Dei XXI, 18. 24. — *Greg. M*. diall. IV, 44.
(5) *Basil*. Regul. brev. tract. Interrog. 267. T. II. 723. — *Greg*. Moral. in Job. lib. XXXIV. n. 34.
(6) *Eus*. Præp. Evang. XI, 20. — *Aug*. Gent. lit. XII, 33.
(7) *Lact*. Inst. div. VII, 7.
(8) Sed pœna altera ideo dura et injusta sensibus videtur

la prétention qui voudrait mesurer la durée du supplice sur la durée de la faute, elle est absurde, comme on le voit par ce qui se passe dans la vie présente, où la durée de la peine, prison, mort, exil, n'est jamais mesurée sur la durée du crime (Civ. Dei xxi. 11). Saint Augustin nie également que toutes les peines doivent être médicinales (Civ. Dei xxi. 13); puis, répondant à ceux qui attendent une délivrance générale de tous les réprouvés, après un temps déterminé d'expiation, et qui soutiennent que leur sentiment est plus vrai parce qu'il est plus conforme à la miséricorde, il fait observer que, d'après cela, il faudait admettre aussi la réhabilitation finale du démon et des mauvais anges, que n'admettent pas les miséricordieux auxquels il s'adresse (Civ. Dei xxi. 17).

Au reste, saint Augustin nous fait connaître les opinions diverses qui s'étaient produites jusqu'à son temps sur cette prétendue réhabilitation finale des réprouvés. Les uns pensaient qu'un pardon général serait accordé à tous les hommes au jugement dernier, à la prière et par l'intercession des saints (1); d'autres soutenaient que du moins les baptisés, devenus participants du corps de Jésus-Christ, seraient tous rachetés de la mort éternelle, selon ce que dit Jésus-Christ lui-même : « Quiconque mangera de ce pain vivra éternellement » (*Joan.* IV. 52); d'autres enfin limitaient

humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensuum deest ille sensus altissimæ purissimæque sapientiæ, quo sentiri possit, quantum nefas in illa prima prævaricatione commissum sit. Civ. Dei xxi, 12.

(1) Civ. Dei xxi, 18. Il réfute cette opinion, ibid. et xxi, 24.

cette délivrance finale aux hommes qui, après avoir été baptisés dans l'Église catholique, auraient toujours vécu dans sa communion, sans cependant obéir à ses lois; ils pensaient que ces réprouvés obtiendraient miséricorde à cause du fondement de la foi (1) (1 Cor. III. 11-15), et en vue des bonnes œuvres par lesquelles ils auraient racheté leur mauvaise vie (2). Le saint docteur emploie la fin du vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*, à réfuter ces diverses opinions (3).

Une autre opinon, celle d'une réhabilitation générale et definitive de toutes les créatures, s'était aussi formée dans beaucoup d'esprits. Marcus le gnostique, entre autres, admettait cette αποκατάστασις ou réhabilitation finale (4); Origène paraît y avoir incliné (5), ainsi que saint Grégoire de Nysse (6), et Marius Victorinus (Cont. Arian. III. 3); saint Jérôme lui-même soutint pendant quelque temps cette opinion (7); mais il y renonça par la suite, comme à tout ce qu'il avait emprunté aux doctrines d'Origène.

(1) *Aug.* Civ. Dei XXI, 19. (cfr. *Cot.* sur *Herm.* III, 16.) Il réfute cette opinion, ibid. c. 25.

(2) *Aug.* Civ. Dei XXI, 20. 21. De oct. Dulcit. quæst. I. n. 4 sq. — Réfutation. *Aug.* Civ. Dei XXI; 25. 26. De Dulc. quæst. qu. I. n. 4 sq. Fid. et opp. XV.

(3) *Aug.* Civ. Dei XXI, 22. — Réfutation. *Aug.* ibid. XXI, 27.

(4) *Iren.* adv. Hær. I, 17. n. 2.

(5) Adv. Cels. VIII, 72. Princ. I, 6. II, 10. n. 6. III, 6. n. 3. In Matth. T. X. n. 2. In Joan. T. I. n. 16. — *Aug.* Civ. Dei XXI, 17.

(6) In illud : Tunc ipse filius subjicietur. T. II. p. 15. — *Mor.* In Psalm. Tr. II. c. VIII. XIV. De Anim. et Resurr.

(7) In Eph. IV, 16. In Gal. V, 22.

Le rationaliste Théodore de Mopsueste admit aussi ce paradoxe, et Théodoret donne au moins lieu de suspecter sa pensée sur ce point. Quant à Eunomius, il rejetait en général toutes les peines de l'autre vie, prétendant qu'il ne fallait voir, dans tout ce qui est dit de l'enfer, que des menaces ayant pour but d'effrayer (1). Il y eut aussi des hérétiques qui imaginèrent que les méchants sont anéantis; tels furent les Valentiniens (*Tert.* Valent. c. XXXI), les Héracléonites (*Orig.* Joan. T. XVIII), et l'auteur ébionite des Clémentines (2).

3. Les Pères admettent, conformément à l'Écriture, que le supplice de l'enfer est causé par un feu (3) invisible (4), immatériel (5), qui ronge ses victimes sans les consumer (6), immortel comme

(1) *Zonar.* Τὴν κόλασιν τὴν μέλλουσαν καὶ τὴν γέενναν μὴ ἀληθῶς εἶναι, δι' ἐκφόβησιν δὲ μόνην ἀπειληθῆναι. In C. CP. can. I. — *Harmenopul.* de Sectis. XIII.

(2) Hom. III. n. 6. 59. VII, 7. XVI, 10. Il en donne cette raison, que ceux-là ne sauraient exister éternellement, qui ont renié l'Éternel. Ailleurs, cependant, il enseigne l'éternité de l'enfer; par exemple, Hom. II, 13.

(3) *Iren.* II, 28. n. 7. IV, 40. n. 1. — *Cypr.* Laud. Martyr. 618. *Bal.* — *Hippolyt.* cont. Plat. et Græc. n. III. — *Bas.* in Ps. XLVIII. n. 5. Hom. in illud, quod mundo non adhær. n. 8.

(4) *Orig.* in Matth. comm. Ser. n. 72. — *Bas.* in Ps. XXXIII. n. 8. — *Chrys.* in Heb. Hom. I. n. 4.

(5) *Isai.* (Abb.) Or. XXIX. n. VII.

(6) *Tert.* Apol. XLVIII. — *Minuc. Fel.* Octav. XXXV. — *Lact.* Inst. div. VII, 21. — *Greg. Nyss.* Orat. cat. XI. — *Aug.* Trin. IV, 13. n. 18.

elles (1) et mystérieux à tous égards (2); quelques-uns cependant ne voient dans le feu dont parle l'Évangile, qu'une expression symbolique pour désigner la plus vive souffrance (3). Quelques docteurs n'admettent, dans les peines de l'enfer, qu'une douleur de l'âme, et d'autres, que des souffrances corporelles; mais saint Augustin soutient qu'il s'agit dans l'Écriture de douleurs qui atteignent toute la substance de l'homme (Civ. Dei. XXI. 9. n. 2); le feu, selon lui, se rapporte à la peine du corps, et le ver rongeur qui ne meurt pas, à la peine de l'âme. Il montre du reste qu'on ne peut nier la possibilité de l'action d'un feu même matériel sur les âmes (4).

(1) *Min. Fel.* Octav. c. XXXIV. XXXV. — *Chrys.* in Theodor. laps. I. n. 9.

(2) *Tert.* Apol. XLVII. XLVIII. — *Aug.* Civ. Dei XX, 16.

(3) *Orig.* Princ. II, 10. n. 4. 5. — *Greg. Nyss.* Anim. et resurr. — *Ambr.* in Luc. l. VII. n. 205. — *Hier.* in Eph. V, 6.

(4) Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhærebunt ergo, si eis nulla sunt corpora, spiritus dæmonum, immo spiritus dæmones, licet incorporei, corporeis ignibus cruciandi: non ut ignes ipsi, quibus adhærebunt, eorum junctura inspirentur, et animalia fiant, quæ constent spiritu et corpore; sed, ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhærendo, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhærent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est. Civ. Dei. XXI, 10. n. 1.

4. L'Écriture donne à entendre (1), et les Pères reconnaissent (2), qu'il y a une différence d'intensité dans les peines de l'enfer. La tradition enseigne aussi que ces peines ne subissent aucun adoucissement. Toutefois plusieurs Pères, comme saint Chrysostome, par exemple (in Phil. Hom. III. n. 4), et saint Augustin (Enchir. c. x), pensent que les peines des réprouvés peuvent être adoucies par les prières et les bonnes œuvres des vivants. Saint Augustin et Prudence, d'après lui (Carm. v. de Cereo paschali), admettent même quelque interruption dans le supplice des damnés.

5. Quant au lieu où se trouve l'enfer, les Pères reconnaissent, comme cela est en effet, que l'Écriture ne l'a point déterminé (3); aussi forment-ils à cet égard diverses conjectures; les uns le placent hors du monde (4), les autres au centre de la terre (5).

6. Les théologiens du moyen âge n'élèvent aucun doute sur l'éternité des peines de l'enfer; tous admettent aussi que les peines sont très-diverses quant à l'intensité, le supplice de chaque réprouvé devant égaler la mesure de son démérite; tous admettent également que c'est le feu qui est l'instrument du supplice des damnés. Quant à la question de savoir comment le feu agit sur les réprouvés, on trouve

(1) *Matth.* x, 15. xi, 20 sq. — *Apoc.* xviii, 6. 7. — Cfr. *Luc.* xii, 48.

(2) *Cypr.* Laudd. Martyr. — *Bas.* Reg. fus. disput. cclxvii. — *Aug.* Peccat. mer. et rem. i, 16. Baptism. v, 19. n. 26.

(3) *Chrys.* in Rom. Hom. vi. — *Aug.* Civ. Dei. xx, 16.

(4) *Chrys.* in Epl. ad Rom. Hom. xxxi.

(5) *Basil.* in Is. c. v.

dans les Scholastiques diverses explications. Selon saint Thomas, les âmes réprouvées reconnaissent que le feu qui a prise sur elles est sans convenance avec leur nature, et c'est là ce qui les rend malheureuses; Henri de Gand soutient qu'elles sont soumises à l'action du feu, selon un mode surnaturel; selon Duns Scot, le feu tient les âmes sous sa puissance, en ce qu'il devient leur fin et l'objet auquel elles sont fixées; condamnées à contempler sans cesse le feu qui est devenu leur partage, elles ne peuvent s'en détacher, et c'est là ce qui fait leur supplice.

7. On rencontre chez les Albanais, branche de la secte des Cathares, une idée singulière sur l'enfer. Ils prétendaient que l'enfer n'est autre chose que *la* vie présente dans laquelle sont expiés les péchés d'une vie antérieure (1). D'autres Cathares pensaient que par l'enfer il faut entendre le chaos, dans lequel doivent se dissoudre à la fin du monde toutes les choses visibles et dans lequel les démons et les hommes coupables seront tourmentés (*Moneta* IV, 11). Ils disaient aussi que les peines y seront égales pour tous (*Moneta* IV, 12 § 1). Plus tard nous voyons se reproduire l'idée d'une *apocatastase* ou réhabilitation universelle; on la trouve dans Walter au quatorzième siècle (2), puis dans Guillaume de Hildenissen et Egidius Cantor, chefs de la secte dite des « Hommes d'intelligence » (3); enfin chez les Ana-

(1) *Moneta*. adv. Cath. IV, 11. — *Ricchini* Diss. I. in *Monet.*

(2) *Nat. Alex.* Sæc. XIV.

(3) Error. Homin. intellig. n. 3. in *Bal.* Miscell. T. II. p. 281.

baptistes (1), les Sociniens et les Arminiens. Ajoutons que si les confessions de foi protestantes tiennent pour l'ancien dogme, beaucoup de théologiens protestants ont cru pouvoir admettre sur ce point des idées toutes différentes.

§ 5. La Fin du monde.

SOMMAIRE.

1. Le monde doit finir. — 2. L'Antéchrist.

1. Que le temps et le monde présent doivent finir, qu'un dernier jour doive se lever sur la création, après lequel il n'y aura pas d'autre jour, c'est un point généralement admis et enseigné par les Pères. L'Écriture, d'ailleurs, dit assez clairement que ce jour se dérobe à notre science et à nos calculs ; toutefois plusieurs ont avancé, sous forme, il est vrai, d'opinion et de simple conjecture, que le monde ne devait durer que six mille ans (2), et ils se sont appuyés sur cette considération que le monde a été créé en six jours, et que mille ans sont devant Dieu comme un jour.

2. Avant le dernier jour doit paraître l'Antéchrist. Saint Irénée (v, 25. 2. 1. sq), Origène (Cels. v. 45.

(1) *Zwingli* Elench. adv. Catabapt. Vol. III. p. 435. — *Justus Menius*. Doctrine des Anabaptistes. art. VI.

(2) *Iren.* v, 23. n. 2. 28. n. 3. — (Pseudo-) *Justin*. Qu. ad orthod. LXXXI. — *Lact.* Inst. div. VII, 14. — *Jacob.* (Nisib.) Serm. II. de dilect. n. 13.

sq.), saint Méthode (Chron.), Tertullien (Præsc. IV), saint Hippolyte (Antichr.), Eusèbe (in Luc. XVII, 24), saint Chrysostome (1) et généralement tous les Pères, se le représentent comme une personne. Beaucoup d'entre eux le font descendre de Dan (2), à cause de quelques passages de la Bible (Gen. XLIX. 16. Jerem. VIII, 16), et parce que dans l'Apocalypse (c. VII) la tribu de Dan n'est point nommée parmi celles où l'ange marque au front les serviteurs de Dieu. Saint Irénée dit que l'Antéchrist sera investi de toute la puissance du démon, qu'il réunira en lui toute la malice de tous les temps (3), et qu'il se fera adorer comme le Messie (V, 25. n. 1. sq. 28 n. 2). Selon Origène, toute la malice dont l'homme est capable se manifestera en lui au plus haut degré, comme le bien s'est manifesté en Jésus-Christ dans toute sa perfection; et c'est pour cela qu'il sera nommé le fils du diable (Cels. VI, 45). Saint Cyrille de Jérusalem (Cat. XV. n. 14, 17) et d'autres Pères dont saint Jérôme combat, du reste, l'opinion (in Dan. VII) disent que l'Antéchrist sera le démon lui-même sous une forme humaine; saint Hippolyte (Antichr. n. VI. XIV), saint Jérôme (in Dan. VII. cfr. in Is. c. XXIII), Théodoret (Hæret. Fab. V, 23) le regardent comme

(1) Cruc. et latron. Hom. I. n. 4. II. n. 4. Ad eos, qui scandaliz. I, 12.

(2) *Iren.* V, 30. — *Hippolyt.* Antichr. c. XIV. XV. — *Method.* Chronic. — *Hil.* in Matth. XVII. — (Pseudo-) *Athan.* ad Antioch. qu. CVIII. — *Hier.* in Ps. LXXXIX. Mich. c. IV. — *Aug.* Civ. Dei XX, 7. — *Ambr.* Bened. Patriarch. c. VII. — *Theod.* in Num. qu. III. Dan. VII, 18. — *Aret.* in Apoc. c. LI.

(3) V, 25. n. 1. 28. n. 2. 29. n. 2.

devant être une incarnation du démon; Lactance (Inst. div. VII. 17) et Hesychius de Jérusalem (Qu. XIX. in *Coteleriï* Mon. Ecc. Græc. T. III) le considèrent comme le fils du démon. Quelques-uns, au rapport de saint Augustin (Civ. Dei. XX, 19. n. 3) pensaient que l'Antéchrist était Néron qui devait revenir sur la terre; en arménien, du reste, le mot *Néron* désigne l'Antéchrist. Saint Méthode (1) et d'autres Pères pensent que Énoch, Élie et saint Jean doivent venir pour lui résister.

Au moyen âge, plusieurs sectes, comme plus tard les Réformateurs, ont vu l'Antéchrist dans la hiérarchie et la papauté (cfr. I part. T. I, p. 133). D'autres le retrouvent dans les Gnostiques (*Hammond* sur la IIe épître aux Thessal.); d'autres, dans les chefs des Juifs révoltés (*Leclerc*, sur la même épître); d'autres, dans le paganisme (*Lücke*, commentaire sur les écrits de saint Jean; IIIe part.); d'autres, dans l'impiété qui envahit l'Église au temps des apôtres (*Koppe*, *Pelt* sur la IIe ép. aux Thessal.); d'autres, enfin, le

(1) Πληθυναμένης τῆς θλίψεως τῶν ἡμερῶν ἐκείνων οὐ φέρει τὸ θεῖον καθορᾷν τὴν ἀπώλειαν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ὧν ἐξηγοράσατο τῷ ἰδίῳ αἵματι. Καὶ ἐξαποστολεῖ ἐν συντόμῳ τοὺς αὐτοῦ θεράποντας, τόν τε Ἐνὼχ, καὶ τὸν Ἡλιὰν, καὶ τὸν υἱὸν τῆς βροντῆς, οἵτινες ἐπὶ πάντων ἐθνῶν ἐλέγξουσιν αὐτοῦ τὴν πλάνην, καὶ δείξουσιν αὐτὸν ψεύστην ἐπὶ παντὸς ἀνθρώπου, καὶ ὅτι δι' ἀπώλειαν καὶ πλάνην τῶν πολλῶν ἐξελήλυθε· τὰ οὖν ἔθνη ὁρῶντα αὐτὸν αἰσχυνθέντα, καὶ τὴν πλάνην αὐτῷ ἐλεγχθεῖσαν ὑπὸ τῶν τοῦ Θεοῦ θεραπόντων, ἐάσουσι καὶ ἐκφεύξονται ἀπ' αὐτοῦ, καὶ προςκολληθήσονται τοῖς δικαίοις ἐκείνοις· ὁ δὲ ἐκεῖνος ὑπ' αὐτῶν δεινῶς ἐλεγχόμενος καὶ ὑπὸ πάντων περιφρονούμενος ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ ἀνελεῖ τοὺς ἁγίους ἐκείνους. Chronic. mspt. ap. *Suic*. Thes. adv. Ἀντίχριστος. — Cfr. *Joan. Dam.* Orth. fid. IV, 27.

considèrent comme l'idéal du mal, que les apôtres avaient à combattre (*Schott*, Dissert. sur la II[e] ép. aux Thessal.).

§ 6. La Résurrection.

SOMMAIRE.

1. Doctrine de la résurrection. — 2. Adversaires de cette doctrine. — 3. Défense et développement de cette doctrine dans l'antiquité. — 4. Exposition des Scholastiques. — 5. La résurrection est l'effet d'une puissance surnaturelle. — 6. Elle doit s'étendre à toute la substance du corps. — 7. Adversaires de cette doctrine au moyen âge. — 8. Identité des corps ressuscités avec les corps de la vie présente. — 9. Changement d'état dans les corps ressuscités; propriétés des corps glorieux. — 10. Questions diverses sur la condition des corps ressuscités. — 11. Doctrine des Scholastiques sur les propriétés et la condition des corps ressuscités. — 12. Quelques erreurs des derniers temps.

1. La doctrine de la résurrection des morts, exprimée dans beaucoup de passages de l'ancien (1) et du nouveau (2) Testament, et présentée par saint Paul comme une doctrine fondamentale du christianisme (3), a été défendue et développée avec un zèle tout particulier par les Pères, comme le montrent assez les monographies composées sur ce sujet, par saint

(1) *Job.* XIX, 25 sq. — *Is.* XXVI, 19. 20. — *Ez.* XXXVII, 1 sq. — *Osee.* VI, 2. — *Dan.* XII, 2. — *Ps.* XVI, 8 sq. — *Eccli.* XLVI, 15. XLVIII, 11. — *Sap.* III. — II *Macc.* VII, 9 sq. XII, 43 sq.

(2) *Matth.* XII, 41 sq. XXII, 29. — *Joan.* V, 28 sq. VI, 55. sq. XIV, 19. — *Act.* IV, 2. XVII, 18. 32. XXIII, 6. XXIV, 15. — *Heb.* VI, 2. — II *Tim.* II, 18. 19. — I *Cor.* VII, 10. XV, 13. 14.

(3) *Heb.* VI, 2. — *Act.* IV, 2. XXIII, 6, etc.

Justin, Athénagore, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Méthode, Eusèbe, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, saint Éphrem, saint Zénon de Vérone.

2. Du reste, ce dogme est un de ceux que les païens et les hérétiques, que l'idéalisme et le matérialisme, ont le plus vivement attaqué ou mis en doute. Saint Paul ne trouva dans Athènes aucune sympathie, lorsqu'il y parla de la résurrection (Act. XVII), et saint Augustin (Civ. Dei, XIII, 16) nous atteste que jusque dans les derniers temps les Platoniciens refusèrent de se soumettre à cette doctrine. Il se rencontra même parmi les premiers chrétiens des esprits qui, sans doute, par suite de leurs premières habitudes et de leurs anciennes conceptions païennes, n'admirent pas ce mystère sans quelque opposition, comme on le voit dans la première épître aux Corinthiens (XV). Il s'en trouva même qui corrompirent entièrement le sens de cette doctrine, par exemple les hérétiques Hyménée et Philetus, qui prétendirent que la résurrection avait déjà eu lieu (cfr. II Tim. II, 18) dans la restauration morale et religieuse du genre humain par le christianisme, et aussi plus tard les Séleuciens ou Hermianiens, qui disaient qu'elle a lieu tous les jours par la génération des enfants (*August.* Hær. LIX). Toutes les sectes gnostiques devaient, d'après la fausse idée qu'elles se faisaient de la matière, rejeter la résurrection, que nous voyons niée, en effet, dès l'origine, par Simon le magicien (1), Ménandre (2), Sa-

(1) (Pseudo-) *Clem.* Hom. II. n. 22.

(2) *Iren.* I, 23. n. 5.

turnin (1), Marcus (2), Basilides (3), Carpocrate (4), Marcion (5), les Ophites (6), et plus tard par les Manichéens (7) et les Samaritains, qui ont continué de la nier jusque dans ces derniers siècles (8).

3. D'un autre côté, on voit combien l'Église gardait fidèlement cette croyance à la résurrection, par toutes les confessions de foi (9), par les plus anciens actes des martyrs (10), par le témoignages des Pères apostoliques (11), des Apologistes (12) et des docteurs des siècles suivants. Tous considèrent la doctrine de la résurrection comme fondamentale (13), et

(1) *Iren.* I, 24. n. 1. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 5.

(2) (Pseudo-) *Tert.* Præscr. c. L.

(3) *Iren.* I, 24. n. 5. — (Pseudo-) *Tert.* Præscr. XLVI. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 5.

(4) *Iren.* I, 25. n. 4. — *Epiph.* Hær. XXVII. — *Theod.* Hæret. Fab. I, 5.

(5) *Iren.* I, 27. n. 2. — *Eznick.* cont. Marc. c. XV. XVI.

(6) (Pseudo-) *Tert.* Præsc. XLVII.

(7) *Aug.* Faust. XX, 3. Cont. Adimant. c. XII. — *Prosper.* (ex Manich. conversi) fides. n. XI. — *Chrys.* in Gen. Serm. VII. n. 4. — *Epiph.* Hær. LVI. n. 86.

(8) *Orig.* in Num. Hom. XXV. n. 1. — *Philastr.* Hær. VII. — *Leont.* de sectis. art. II. — *Joan. Dam.* de Hær. n. IX. (*Lequien*. h. l.)

(9) *Iren.* I, 10. — *Tert.* Præsc. c. XIII. — *Orig.* Princ. præf. Symb. Apl. Nic. CP. Athan. Lateran.

(10) Eccl. Smyrn. Epl. de Martyr. Polyc. n. 14. Pass. S. Pion. n. XXI. Act. S. Fructuos. n. IV.

(11) *Clem.* I Cor. n. XXIV. II Cor. n. IX. — *Polyc.* Philipp. n. VII.

(12) *Justin.* Apol. I. c. XVIII. LII. — *Tat.* Græc. VI. — *Theophil.* ad Autolyc.

(13) *Justin.* Tryph. c. LXXX. — *Tat.* Græc. VI. — *Orig.* Cels.

la négation de cette doctrine comme une inspiration et une imposture du mauvais esprit (1); la rejeter, dit saint Zénon, c'est se réprouver soi-même (2).

Personne, du reste, ne songe à nier que ce dogme ne soit un profond mystère (3); toutefois on cherche partout dans le monde créé des analogies et des images qui aident à le faire comprendre, par exemple la germination de la semence confiée à la terre (4), le renouvellement du jour (5), de la lune (6), de

v, 18. Lev. Hom. v. n. 10. Matth. T. xvii. n. 20. 30. — *Tert.* Res. carn. 1. — *Bas.* Epl. cclxi. n. 3. — *Ephr.* de Res. mort. — *Aug.* Civ. Dei. xx, 20.

(1) *Polycarp.* ad Phil. c. vii. — *Theod.* in Ez. xxix, 29.

(2) *Zeno* (Veron.) Quisquis resurrectionem negat, vitam suam sequemetipse condemnat. L. 1. Tract. xvi. de Res. n. 1.

(3) Ἐπειδὴ δὲ τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον πολὺν ὄντα, καὶ δυςερμήνευτον, καὶ δεόμενον σοφοῦ, εἴπερ τι ἄλλο τῶν δογμάτων, καὶ ἐπὶ πλεῖον διαβεβηκότος· ἵνα τὸ ἄξιον τοῦ Θεοῦ παραστήσῃ, καὶ τὸ μεγαλόφυες τοῦ δογμάτος, διδάσκοντος λόγον ἔχειν σπέρματος τὸ καλούμενον κατὰ τὰς Γράφας σκῆνος τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ οἱ δίκαιοι ὄντες στενάζουσι βαρούμενοι, μὴ θέλοντες αὐτὸ ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι. *Orig.* Cels. vii, 32. — *Greg. Nyss.* An. et resurr. — *Cyr.* in Joan. xx, 24. 25. In Is. xxv, 9. — *Aug.* Civ. Dei xx, 20. In Ps. lxxxviii.

(4) *Clem.* 1 Cor. n. xxiv. — *Theophil.* Autolyc. 1, 13. — *Tert.* Apol. xlviii. — *Min. Felix.* Octav. xvi. — *Orig.* Cels. v, 18. 19. — *Hippolyt.* adv. Græc. n. 11. — *Cyr.* Cat. xviii. n. 6, etc.

(5) *Theoph.* Autol. 1, 13. — *Min. Fel.* Octav. n. xxxiv. — *Tert.* Apol. xlviii. — *Epiph.* Ancor. n. lxxxiv. — *Zeno* de Resurr. n. 8.

(6) *Theoph.* Autol. ii, 15. — *Cyr.* Cat. xviii. n. 10. — *Zeno* Resurr. n. 8.

l'année et de la nature (1), le réveil qui suit le sommeil (2); puis on répond à l'objection tirée de l'incompréhensibilité de ce mystère, en signalant d'autres faits aussi inexplicables, la création (3), la naissance de l'homme (4), etc.; On allègue d'ailleurs en sa faveur, la puissance, la bonté (5) et la justice (6) de Dieu. L'homme a fait le bien ou le mal avec sa nature tout entière, avec son âme et avec son corps; il doit donc être puni ou récompensé dans sa nature tout entière (7); le corps doit donc avoir sa part de la récompense ou du châtiment (8). On fait observer, d'ailleurs, que le corps n'est point d'une nature aussi vile que le prétendent les adversaires de la ré-

(1) *Theoph.* Autol. I, 13. — *Tert.* Res. carn. c. XII. Apol. XLVIII. — *Min. Fel.* Octav. XXXIV. — *Cyr.* Cat. IV, 30. XVIII, 6. 7. etc.

(2) *Tert.* Anim. c. XLIII. — *Epiph.* Hær. LXIV. n. 37.

(3) *Iren.* Ὁ γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ποιήσας, ὁπότε ἤθελε, πολλῷ μᾶλλον τοὺς ἤδε γεγονότας αὖθις ἀποκαταστήσει θελήσας εἰς τὴν ἐπ' αὐτοῦ διδομένην ζωήν. V, 3. n. 2. — *Tert.* Apol. XLVIII. — *Const. Apl.* V, 7. — *Cyr.* Cat. XVIII. n. 6, etc.

(4) *Justin.* Apol. I. n. 19. — *Tat.* Græc. c. VI. — *Tert.* Apol. XLVIII. Res. carn. c. XI, etc.

(5) *Iren.* Οὔτε οὖν φύσις τινὸς τῶν γεγονότων, οὔτε μὴν ἀσθένεια σαρκὸς ὑπερισχύει τῆς βουλῆς τοῦ Θεοῦ· οὐ γὰρ ὁ Θεὸς τοῖς γεγονόσιν, ἀλλὰ τὰ γεγονότα ὑποτέτακται τῷ Θεῷ, καὶ τὰ πάντα ἐξυπηρετεῖ τῷ βουλήματι αὐτοῦ. V, 5. n. 2. (cfr. 3. n. 3. 4. n. 1.) — *Tert.* Res. carn. XI. — *Hippolyt.* adv. Græc. n. 11. — *Hil.* in Ps. LI. n. 18. — *Cyr.* Cat. XVIII, 3, etc.

(6) *Cyr.* Cat. XVIII, 4. — *Eus.* de Resurr. l. I.

(7) *Athen.* Resurr. n. XVIII. sq. — *Tert.* Res. carn. XIV. Testim. anim. c. IV, etc.

(8) *Iren.* II, 29. n. 1. 2. V, 32. n. 1. — *Tert.* Res. XV. XVI.

surrection (1). On allègue aussi les sacrements et leur vertu divine, le baptême entre autres (2) et l'eucharistie (3); puis la rédemption de l'homme dans sa nature tout entière (4); puis les guérisons (5) et les résurrections de morts (6) dont il est parlé dans l'histoire, et surtout la résurrection de Jésus-Christ (7).

La chair est capable de recevoir la vie, dit saint Irénée, comme on le voit par ce qui se passe sous nos yeux; pourquoi n'aurait-elle pas toujours cette pro-

— *Jacob.* (Nisib.) Serm. VIII. de Resurr. mort. n. 8. — *Chrys.* Gent. Serm. VII. n. 4, etc.

(1) *Iren.* Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset. Et si non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus. V, 14. n. 1. (cfr. V, 6. n. 1.) — *Tert.* Res. c. VII. IX.

(2) *Iren.* III, 17. n. 2. — *Clem.* Pæd. I, 6. — *Hier.* Epl. XXXVIII. ad Pammach. de err. Joan. Jeros. — *Isid.* l. I. Epl. CCXXI. — *Aug.* Faust. XII, 19.

(3) *Ignat.* Eph. n. XX. — *Iren.* IV, 18. n. 5. — *Tert.* Res. carn. c. VIII.

(4) *Justin.* Ἐπεὶ πῶς οὐχ ἄτοπον, ἀμφοτέρων ὄντων κατὰ τὸ αὐτὸ, καὶ ἐν τῷ αὐτῷ, τὸ μὲν σώζειν, τὸ δὲ μή; οὐχ ὄντος δὲ ἀδυνάτου, καθάπερ δέδεικται, τὴν σάρκα ἔχειν τὴν παλιγγενεσίαν, τίς ἡ διάκρισις, ὥστε τὴν μὲν ψυχὴν σώζεσθαι, τὴν δὲ σάρκα μή; ἢ φθονέρον ποιοῦσι τὸν Θεόν; ἀλλ' ἀγαθός ἐστι. De Resurr. fragm. n. 8. Opp. p. 593. (in *Grabe.* Spicil. T. I. p. 189). — *Iren.* V, 6. n. 1. — *Ambr.* Res. II. n. 128.

(5) *Iren.* V, 12. n. 6. — *Greg. Nyss.* Or. III. de Res. Christi, etc.

(6) *Iren.* V, 13. n. 1. — *Orig.* in Ps. I, 5. — *Tert.* Res. c. XVII. — *Jacob.* (Nisib.) Serm. VIII. de Res. mort. n. 6. — *Const. Apl.* V, 7, etc.

(7) *Ignat.* Smyrn. n. 1. Trall. n. 9. — *Justin.* Tryph. LXIX. — *Novat.* Trinit. c. X. — *Cyp.* Epl. LXXIII. — *Const. Apl.* V, 7. — *Greg. Nyss.* Anim. et res. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 5, etc.

priété qu'elle a présentement (1)? Dieu, d'ailleurs, a le pouvoir de donner la vie (v, 3. n. 2); comment donc la résurrection serait-elle impossible? et il allègue ensuite en preuve de ce qu'il a dit que la chair peut recevoir la vie, et que Dieu peut la lui donner, la longévité des patriarches (v, 5. n. 2), l'enlèvement au ciel d'Énoch et d'Élie (v. 5. n. 1. 8), la conservation de Jonas dans le ventre du poisson (v, 5. n. 2), et celle des enfants dans la fournaise (*ibid.*). Tertullien combat l'idée gnostique, que le corps n'est rien autre chose qu'un instrument inerte, dont l'esprit dispose à son gré (2); et par opposition à cette doctrine, il relève la dignité du corps, le considérant comme une portion vraiment constitutive de l'être humain, unie à l'âme de cette union intime qu'on appelle hypostatique, et qui forme l'unité de la personne humaine (3). Saint Cyrille de Jérusalem en ap-

(1) Εἰ δὲ ζῶσι νῦν, καὶ ὅλον σῶμα αὐτῶν μετέχει τῆς ζωῆς, πῶς τολμῶσι λέγειν μὴ εἶναι τὴν σάρκα δεκτικήν τε καὶ μετοχικὴν τῆς ζωῆς, ὁμολογοῦντες ἔχειν ζωὴν ἐν τῷ παρόντι. v, 3. n. 3.

(2) Dicent, ministros et socios habere arbitrium ministrandi atque sociandi, et potestatem suæ voluntatis in utrumque, homines scilicet et ipsos; idcirco cum auctoribus merita communicare, quibus operam sponte accommodant; carnem autem, nihil sapientem, nihil scientem per semetipsam, non velle, non nolle de suo habentem, vice potius vasculi apparere animæ, ut instrumentum, non ut ministerium. Itaque animæ solius judicium præsidere, qualiter usa sit vasculo carnis; vasculum autem ipsum non esse sententiæ obnoxium. De Resurr. carn. c. XVI.

(3) Omne vas vel instrumentum aliunde in usus venit, extranea omnino materia a substantia hominis; caro autem ab exordio uteri consata, conformata, congenita animæ, etiam in omni operatione miscetur illi, etc. Res. carn. c. XVI.

pelle à ce désir invincible de l'immortalité qui est inné dans tous les hommes (Cat. XVIII, n. 5). Saint Chrysostome allègue à l'appui de la résurrection générale, la résurrection de Jésus-Christ et son ascension au ciel avec son corps (1); et il fait observer que les gentils ne nient la résurrection que parce qu'ils nient aussi la création, ou bien parce qu'ils prétendent que le corps n'est point une partie constitutive de notre nature. Puis il conclut en disant que Dieu qui a créé le corps à l'origine, peut bien aussi le rétablir un jour, et qu'après lui avoir donné les propriétés qu'il a maintenant, il peut les changer et lui en donner d'autres. Saint Augustin démontre, contre les Platoniciens, combien il y a d'inconséquence à prétendre que le monde est immortel, et à soutenir en même temps que le corps meurt sans qu'il en reste rien; combien il est contradictoire d'admettre que les dieux vivent souverainement heureux avec des corps immortels, et de soutenir que cela est impossible quand il s'agit des hommes (Civ. Dei. XIII, 17). Ce n'est pas le corps en lui-même et par sa nature, dit-il encore, qui met obstacle à la félicité, mais seulement la condition présente du corps que nous avons ici-bas; or Dieu changera cette condition présente de nos corps périssables (Civ. Dei. XIII. 17. n. 2).

4. Les Scholastiques ont aussi exposé avec beaucoup de sagacité et de profondeur la vérité et la convenance rationnelle du dogme de la résurrection. L'âme, disent-ils, doit être récompensée dans les conditions où elle a mérité; or elle a mérité dans le

(1) *Chrys.* in Act. apost. Hom. II. n. 4.

corps et avec le corps; elle doit donc recevoir dans le corps et avec le corps la récompense méritée. L'âme est attachée au corps par ses instincts et par ses désirs; c'est pour cela qu'elle redoute la mort, qui doit la séparer du corps. Cette affection de l'âme pour le corps, qui a sa racine dans les profondeurs intimes de l'âme, ne peut être satisfaite que par la résurrection. Le tout dans son unité est plus parfait qu'une de ses parties séparées de l'autre; la perfection de la grâce et de la gloire est de s'appliquer à la perfection de la nature humaine complète dans son unité. L'homme, tel qu'il est dans sa nature complète, entre comme élément dans la perfection de l'univers; le renouvellement de l'univers exige donc la reconstitution de l'homme tel qu'il est, ce qui implique la résurrection des corps. Les Scholastiques insistent particulièrement sur cette doctrine, que le corps n'est point un simple instrument dont l'âme se sert accidentellement et comme en passant, mais bien un principe qui fait partie intégrante de la nature humaine et qui lui est uni hypostatiquement; ils ajoutent que le corps ne doit point être considéré comme étant un obstacle pour l'âme, en soi et par sa nature; il ne l'est que par accident, et parce qu'il est corrompu; or il ne ressuscitera pas dans sa corruption, mais dans la pureté de sa condition primitive (1). Saint Thomas ajoute que

(1) *Thom.* Suppl. P. III. qu. LXIX. art. I. Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. art. I. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIII. art. I. qu. I. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. — *Richard.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I.

l'âme, il est vrai, possède Dieu, sans être unie à son corps, mais qu'elle désire que son corps participe aussi à sa manière à la possession de Dieu. Par elle-même, elle possède Dieu *complétement;* mais elle veut le posséder *en toute manière*, et ainsi le posséder avec son corps. Par la résurrection, il y aura dans les élus accroissement de bonheur, non pas *intensivement*, mais *extensivement*, parce que la béatitude ne sera plus seulement dans l'âme, mais qu'elle viendra pour ainsi dire se refléter dans le corps (1).

5. La résurrection est considérée par tous les Pères comme une opération de la puissance divine, et ils l'attribuent tantôt au Père (2), tantôt au Fils (3), tantôt au Saint-Esprit (4). Saint Irénée enseigne expressément que ce n'est point par leur propre vertu et par une suite de leur nature que nos corps peuvent ressusciter (5) et devenir immortels (6), mais uniquement par la puissance de Dieu. Les Scholastiques insistent plus fortement encore sur ce point. La résurrection des corps ne saurait, disent-ils, être considérée comme une suite naturelle de sa constitution (7); car la mort, étant la privation absolue de

(1) Summ. I, 2. qu. IV. art. V.

(2) *Ignat.* Trall. n. IX.

(3) *Justin.* Apol. I, 42. — *Tert.* Præscr. XIII. — *Const. Apl.* V, 7.

(4) *Iren.* V, 7. n. 2. — *Ephr.* Paræn. ad Pœn. LIV.

(5) Corpora nostra non ex sua substantia, sed ex Dei virtute suscitantur. V, 6. n. 2.

(6) Μετασχηματισμὸς δὲ αὐτῆς (σαρκὸς), ὅτι θνητὴ καὶ φθαρτὴ οὖσα, ἀθάνατος καὶ ἄφθαρτος γίνεται, οὐκ ἐξ ἰδίας ὑποστάσεως, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου ἐνεργείαν. V, 13. n. 3.

(7) *Thom.* Suppl. P. III. qu. LXXV. art. III. Sent. IV. dist.

toute énergie, il ne saurait y avoir retour de la mort à l'état antérieur dont elle est la cessation et la destruction. D'ailleurs, la résurrection doit être soudaine et instantanée; elle ne saurait donc être due aux forces de la nature qui n'agissent point ainsi soudainement, mais lentement et progressivement. D'ailleurs encore, si la résurrection pouvait avoir lieu par les forces mêmes du corps, il faudrait considérer l'immortalité comme une propriété qui lui serait naturelle; or il n'en est point ainsi.

6. Conformément aux expressions très-positives de l'Écriture (1), les anciens enseignent unanimement que la résurrection, dans le sens rigoureux du mot, doit s'étendre à toute la substance du corps. Ce point n'est pas moins fermement maintenu par les Pères que l'idée même de la résurrection, comme on le voit dans saint Clément de Rome (I Cor n. 24. II Cor. n. 9.) dans saint Justin (2), saint Théophile d'Antioche (Autol. I, 13), Origène (3), Tertullien (Præscr. XIII), saint Athanase (Inc. Verb. n. X), saint Cyrille de Jérusalem (Cat. IV. n. 30), saint Ephrem (in I Reg. XVII, 21), saint Chrysostome (in Heb. Hom. XIX. n. 1), saint Augustin (4), saint Cyrille d'Alexandrie (5), Théodoret (6), etc. Saint Grégoire de Nysse

XLIII. qu. I. art. II.—*Bonav.* Sent. IV. dist. XLIII. art. I. qu. V.

(1) *Joan.* V, 28. 29. — *Matth.* XIII, 41. 49. 50. XXIV, 30. — *Act.* XXIV, 15. — I *Cor.* XV, 22.

(2) Apol. I. n. XVIII. LII. Tryph. n. CXVII.

(3) In Matth. T. XIII. n. 17. In Ps. XXXVI. Hom. III. n. 10.

(4) Serm. CXXVII. de Verb. Ev. Joan. n. 8.

(5) Comm. in Joan. l. X. c. I.

(6) In I Cor. XV, 39.

s'efforce d'expliquer avec quelle facilité tout ce qui appartient à notre substance s'attire et se réunit. Tous les éléments semblables, dit-il, se reconnaissent; et, d'un autre côté, tout ce qui appartient à notre individualité en porte avec soi le caractère et l'empreinte: or, il n'y a que ce qui n'est point constitutif de notre individualité qui s'évanouit; tout le substantiel demeure; il n'est donc besoin pour les éléments constitutifs d'aucun travail pour se chercher, pour se retrouver, pour se reconstituer (Homin. opif. c. XXVII).

Les Scholastiques ont aussi maintenu, comme un élément essentiel du dogme chrétien de la résurrection, qu'elle doit s'étendre à toute la substance corporelle (1); ils soutiennent aussi, fidèles en cela à la tradition des anciens (2), que la résurrection doit être instantanée et avoir lieu au même moment pour tous (3); ce dont ils montrent la convenance par l'unité et l'universalité de la chute primitive, par l'unité du corps mystique de Jésus-Christ, comme aussi par la nécessité que tous soient jugés et voient leur sort s'accomplir au même moment, afin que tous jusqu'à la fin s'intéressent au salut de tous. Ils fondent encore la convenance de cette instantanéité de la résurrection, sur la nature de l'action divine, qui

(1) *Thom.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. art. II. — *Bonavent.* Sent. IV. dist. XLIII. art. I. qu. II. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I.

(2) *Bas.* Hom. XX. quod mundo non adhær. n. 12. — *Greg. Nyss.* de Resurr. — *Hier.* Epl. ad Minerv. et Alexand. — *Theod.* in 1 Cor. XV, 52.

(3) *Thom.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. II. art. III. — *Bonav.* Breviloq. P. VII. c. V.

n'a pas besoin, comme celle de la créature, de la succession des temps pour s'accomplir.

7. Nous voyons d'un autre côté le dogme de la résurrection continuellement attaqué au moyen âge par une foule d'hérétiques, entre lesquels apparaissent au premier rang les Cathares (1), qui ne font, du reste, que reproduire les arguments des anciens Gnostiques et des Manichéens, prétendant comme eux que le corps est l'œuvre du démon, qu'il n'est ni plus ni moins qu'un instrument tout extérieur, lequel ne participe en rien ni au bien ni au mal qui se fait dans l'homme; etc. Les Cathares ont été réfutés par Moneta, qui leur oppose les raisons données autrefois par les Pères. Il faut encore citer ici les Bégards (2); puis, à l'époque des Réformateurs, un certain nombre de libres penseurs, entre autres ceux qu'on appela Libertins (3), qui ont aussi attaqué le dogme de la résurrection, bien que par d'autres principes.

8. Tous les Pères admettent l'identité fondamentale, quant à la substance, du corps que nous aurons après la résurrection, avec celui dans lequel nous accomplissons ici-bas le pélerinage de la vie; nous mentionnerons particulièrement Papias (ap. *Iren.* v, 33), saint Justin (4), saint Irénée (5), saint Théo—

(1) *Rayner.* Summ. adv. Catharos. — *Moneta.* adv. Cathar. et Waldens. IV, 8. § 1.

(2) *Johann.* (Argent. Epp.) c. Beghard. (ap. *Mosheim.* de Beghard. p. 259).

(3) *Calvin.* Brev. inst. adv. Libertin. c. XI.

(4) Res. carn. n. II. v. (in *Grabe* Spicil. T. II.)

(5) Adv. Hær. II, 39. n. 5. v, 13. n. 3-5.

phile d'Antioche (Autol. I, 12. II, 36), Origène (1), saint Méthode (Res. carn. XII. XIII), saint Hippolyte (adv. Græc. et Plat. n. II), Tertullien (2), saint Cyrille de Jérusalem (3), saint Grégoire de Nysse (Anim. et Resurr.), saint Jacques de Nisibe (4), saint Épiphane (5), saint Jérôme (6), saint Augustin (7), Théodoret (8). Du reste, cette identité substantielle est déjà clairement impliquée dans l'idée même de la résurrection, et les mêmes raisons qui établissent la doctrine fondamentale établissent aussi ce point de vue spécial, sans lequel la doctrine n'a point de sens. Le symbole de l'Église d'Aquilée dit expressément : la résurrection de cette chair (9).

9. Mais si les Pères professent cette doctrine que notre corps doit être le même avant et après la résurrection, ils enseignent aussi les changements glorieux et les hautes prérogatives par lesquels il doit

(1) Princ. III, 6. n. 5. In Num. Hom. IX. n. 8. In Rom. VI, 12.

(2) Resurr. carn. c. LII. Anim. c. LVI.

(3) Catech. IV. n. 3. 31. XVII. n. 18.

(4) Serm. VIII. de Resurr. n. 1 sq., où il combat la croyance que les justes doivent être revêtus d'un corps nouveau descendu du ciel.

(5) Hær. LXIV. n. 64. Ancor. c. XCII. c.

(6) Adv. Jovin. l. I. p. 178. (T. IV. *Mart.*) Epl. XXXVIII. adv. Error. Joan. Hieros.

(7) Adv. Faust. XI, 3. Serm. CCLVI. n. 2. CCXIV. n. 6.

(8) Σαφῶς ἐδίδαξεν, ὡς οὐχ ἕτερον ἀνίσταται, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φθειρόμενον. Οἷον γάρ τινι δακτύλῳ τῷ λογῷ τούτῳ αὐτὸ ὑπέδειξε, λέγων· τὸ φθαρτὸν τοῦτο, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο. In I Cor. XV, 53. T. III. p. 280.

(9) *Rufin.* Invectiv. adv. Hier. l. I.

être transformé. On peut voir sur ce point saint Irénée (v. VII, n. 2), Tertullien (1), saint Cyrille de Jérusalem (Cat. XVIII, n. 18), saint Jacques de Nisibe (Serm. VI, de devot. n. 13), saint Grégoire de Nazianze (Or. VII), saint Épiphane (Hær. LXIV, n. 64), saint Ambroise (in Luc. l. VII, n. 194), saint Cyrille d'Alexandrie (cont. Anthropomorph. c. VII), Théodoret (2).

Les propriétés des corps ressuscités signalées par les Pères sont : la *spiritualité* (3), c'est-à-dire, comme l'expliquent saint Irénée et surtout saint Augustin (4), un rapport intime, sans aucun mélange d'op-

(1) *Erimus* enim *sicut angeli.* Hæc erit demutatio carnis resuscitatæ. Aut si nulla erit, quomodo induet incorruptelam et immortalitatem? Aliud igitur facta per demutationem; tunc consequetur Dei regnum; jam non caro nec sanguis, sed quod illi corpus Deus dederit. Et ideo recte apostolus : *caro et sanguis regnum Dei non consequentur;* demutationi illud adscribens, quæ accedit resurrectioni. Adv. Marc. v, 10.

(2) Οὐκοῦν μένει ἡ φύσις, μεταβάλλεται δὲ αὐτῆς τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν εἰς ἀθανασίαν. Eranist. diall. II. inconfus. T. IV. p. 121.

(3) *Iren.* v, 7. n. 2. — *Cyr.* Cat. XVIII. n. 18. — *Isid.* (Pelus.) l. III. Epl. LXXVII.

(4) *Iren.* v, 12. n. 3 sq. — *Aug.* Sicut enim spiritus carni serviens non incongrue carnalis, ita caro spiritui serviens recte appellabitur spiritualis : non quia in spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo, quod scriptum est; *seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale :* sed quia spiritui summa et mirabili obtemperandi felicitate subdetur, usque ad immortalitatis indissolubilis securissimam voluntatem, omni molestiæ sensu, omni corruptibilitate et tarditate detracta. Civ. Dei XIII, 20. Unde et spiritualia erunt : non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu vivificante subsis-

position, avec la nature de l'esprit; l'*incorruptibilité* (1) ou *immortalité*, par l'action de la grâce (2), par la contemplation de Dieu essence incorruptible (3), par l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'homme (4); immortalité qui implique le maintien et la possession de la vie dans sa pure essence, sans besoin de nourriture (5), sans aucune atteinte de souffrance (6); la *clarté* (7); l'*agilité* (8), et en général une perfection (9) bien plus grande que celle du corps d'Adam, même dans l'état d'innocence (10), et comme une sorte de déification (11).

tent (et non par l'effet d'une nourriture ordinaire). Ibid. c. 22.

(1) *Iren.* v, 13. n. 3. — *Hippolyt.* cont. Græc. et Platon. n. II. — *Orig.* in Levit. Hom. VIII. n. 4. — *Cyr.* Cat. IX. n. 31, etc.

(2) *Iren.* v, 13. n. 3.

(3) *Iren.* IV, 20. n. 5. 7. — *Greg. M.* In Ez. l. I. Hom. II. n. 20, etc.

(4) *Iren.* v, 9. n. 1. — *Aug.* Ver. Relig. c. XII. n. 25.

(5) *Orig.* Cels. IV, 57. — *Cyr.* Cat. XVIII. n. 18. — *Bas.* in Ps. CXIV. n. 5.

(6) *Aug.* Civ. Dei XIII, 20.

(7) *Cyr.* Cat. XVIII. n. 18. — *Chrys.* ad Viduam junior. n. 3. — *Theod.* in Phil. III, 21. — *Aug.* Serm. CCXLI. n. 5.

(8) *Aug.* Civ. Dei XIII, 18. Serm. CCXLII. n. 11. — *Isid. Pelus.* l. III. Epl. LXXVII.

(9) *Greg. Nyss.* Anim. et resurr. T. III. (*Mor.*) p. 259. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 6. Serm. CCXLIII. n. 7.

(10) *Aug.* Non solum enim non erit tale, quale nunc est in quavis optima valetudine; sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum. Qui licet morituri non essent, nisi peccassent; alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terrena gestantes. Civ. Dei XIII, 20.

(11) *Aug.* in Ps. XLIX. En. n. 2. — *Petr. Chrys.* Serm. CXVII.

10. Au reste, tous reconnaissent là un mystère, et, par conséquent, l'impossibilité de tout expliquer avec précision (1); aussi a-t-on élevé sur ce point une foule de questions, auxquelles on a donné des réponses diverses.

Ainsi plusieurs ont pensé, les Grecs entre autres, qu'après la résurrection il n'y aura point de sexes (2); d'autres, au contraire, les Latins particulièrement, et surtout saint Augustin, maintiennent que la différence des sexes subsistera (3); d'autres enfin ont cru qu'il n'y aura qu'un seul sexe pour tous les ressuscités, celui de l'homme; saint Augustin réfute cette opinion (Civ. Dei. XXII, 17, 18).

On a émis aussi diverses hypothèses sur la mesure et le degré de développement que présenteront les corps glorifiés. Saint Hilaire (in Matth. Comment., c. V., n. 10) admet pour tous un même âge et une même mesure, ainsi que le faux Athanase (Qu. ad Antioch.), qui se réfère à ce que dit saint Paul (Ephes. IV, 13) de la mesure du Christ; saint Augustin, au contraire, dit que tous n'auront pas cette mesure du Christ (Civ. Dei. XXII, 15); il croit cependant que les enfants ne ressusciteront pas avec le développement imparfait de l'enfance, mais dans la formation complète de l'âge d'homme (Civ. Dei. XXII, 14).

(1) *Cyr.* Cat. XVIII, 18. — *Aug.* Enchirid. c. XCII. Serm. CCLXXVII. n. 13.

(2) *Orig.* in Eph. V, 28. Matth. T. XVII. n. 30. — *Greg. Naz.* Or. VII. — *Bas.* in Ps. CXIV.

(3) *Tert.* Res. carn. LX. sq. — *Hier.* Epl. ad Pammach. de err. Joan. Hieros. — *Aug.* Civ. Dei XXII, 17. 18. — *Gelas.* adv. Pelagg.

Saint Augustin se demande encore si les organes qui servent à l'alimentation de l'homme, les dents, les intestins, etc., subsisteront encore après la résurrection, et il répond affirmativement (1). En général, on voit qu'il s'efforce de prévenir ou de réfuter les écarts aventureux de l'imagination et les exagérations du faux spiritualisme. Origène avait particulièrement donné l'exemple de ces écarts arbitraires. Il suppose qu'il sortira du corps mortel un corps nouveau d'une nature plus noble, comme l'épi sort du grain de blé (2), un corps dans lequel il n'y aura ni chair ni sang (Cels. VI, 20), mais qui sera formé d'une matière céleste et éthérée (3). Les Hiéracites enseignèrent aussi qu'il sortirait des corps mortels, à la résurrection, un corps nouveau (4), et beaucoup de moines égyptiens adoptèrent cette opinion (5).

(1) Civ. Dei XXII, 19. Serm. CCXLII. n. 3.

(2) Ἡμεῖς μὲν οὖν οὐ φάμεν τὸ διαφθιρὲν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆ φύσιν, ὡς οὐδὲ τὸν διαφθαρέντα κόκκον τοῦ σίτου ἐπανέρχεσθαι εἰς τὸν κόκκον τοῦ σίτου. Λέγομεν γὰρ ὥςπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ. Cels. V, 23.

(3) Εἰδότες ὅτι ἡ τῇ ἑαυτῆς φύσει ἀσώματος καὶ ἀόρατος ψυχὴ, ἐν παντὶ σωματικῷ τόπῳ τυγχάνουσα δέεται σώματος οἰκείου τῇ φύσει τῷ τόπῳ ἐκείνῳ· ὅπερ, ὅπου μὲν φορεῖ ἀπεκδυσαμένη τὸ πρότερον ἀναγκαῖον μὲν, περισσὸν δὲ ὡς πρὸς τὰ δεύτερα· ὅπου δὲ ἐπενδυσαμένη, ᾧ πρότερον εἶχε, δεομένη κρείττονος ἐνδύματος εἰς τοὺς καθαρωτέρους καὶ αἰθερίους καὶ οὐρανίους τόπους. Καὶ ἀπεξεδύσατο μὲν ἐπὶ τὴν τῇδε γένεσιν ἐρχομένη τὸ χρήσιμον πρὸς τὸ ἐν τῇ ὑστέρᾳ τῆς κυούσης, ἕως ἦν ἐν αὐτῇ, χώριον· ἐνεδύσατο δὲ ὑπ' ἐκεῖνο, ὃ ἦν ἀναγκαῖον τῷ ἐπὶ γῆς μέλλοντι διαζῆν. Cels. VII, 32.

(4) *Epiph.* Hær. LXVII. n. 1. Ancor. n. 83.

(5) Voy. *Epiph.* Ancor. n. LXXXII.

11. Au moyen âge, les Scholastiques soutiennent de la manière la plus explicite l'identité numérique (1) du corps mortel et du corps ressuscité; mais ils admettent dans celui-ci une transformation fondamentale, qui lui donnera les quatre propriétés suivantes : la clarté, l'impassibilité, la subtilité et l'agilité (2), lesquelles seront attribuées à chacun dans un degré différent, selon la mesure et la différence de ses mérites (3). L'impassibilité sera dans les corps glorieux une qualité intrinsèque (*ab intrinseco*), parce qu'alors il n'y aura plus entre les éléments ni lutte ni opposition (4). Les Scholastiques se sont aussi demandé si la différence des sexes persistera après la résurrection, et ils ont résolu cette question de diverses manières. Scot Erigne, dont les idées sont fortement empreintes d'origénsme, soutient que la distinction des sexes sera abolie (Div. nat. II, 11); le Grec Michel Glycas admet aussi cette opinion (Epist. VI). Duns Scott prétend au contraire (Sent. II, dist. XX) qu'il n'y aura plus pour tous les ressuscités qu'un seul sexe, le sexe masculin, et cela d'après l'analogie d'Adam et de Jésus-Christ. Mais la plupart des Scholastiques ad-

(1) *Thom.* Sent. IV. dist. XLIII. qu. I. art. IV. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIII. art I. qu. IV.

(2) *Thom.* Supplem. P. III. qu. XCV. art. I. Sent. IV. dist. XLIX. qu. IV. art. I. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIX. art. II. qu. II.

(3) *Thom.* Suppl. P. II. qu. XCV. art. V. Sent. IV. dist. XLIX. qu. IV. art. I. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIX. art. II. qu. II.

(4) *Thom.* Suppl. P. II. qu. LXXXII. art. I. Sent. IV. dist. XLIV. qu. II. art. I. — *Bonav.* Sent. IV. dist. XLIX. P. II. art. I. qu. I. — *Duns Scot.* Sent. IV. dist. XLIX. qu. XII.

mettent, avec le plus grand nombre des Pères latins, et particulièrement avec saint Augustin, que les deux sexes subsisteront après comme avant la résurrection (1).

12. Dans les siècles suivants, plusieurs ont renouvelé l'opinion que les corps de la résurrection seront de nouveaux corps entièrement différents de ceux de la vie présente; c'est le sentiment des Sociniens (2), des Arminiens (de Leclerc, par exemple), des Weigeliens, de Burnet (3).

§ 7. Le Jugement dernier.

SOMMAIRE.

1. Doctrine du jugement dernier. — 2. Jésus-Christ établi juge des hommes. — 3. Restauration et renouvellement du monde par le feu. — 4. Opinion des Millénaires. — 5. Millénarisme judéo-gnostique. — 6. Millénarisme dans l'Église.

1. Le dogme du jugement dernier est intimement lié, et pour ainsi dire parallèle à celui de la résurrection. On le trouve, comme celui-ci, formellement exprimé et considéré, dès l'origine, comme un article essentiel, dans la profession de foi de l'Église; nous en avons la preuve dans le témoignage de saint Polycarpe (Phil. n. VII), de saint

(1) *Jul.* (Pom.) Vita cont. I, II. — *Julian.* (Tolet.) Prognost. III, 24. — *Alcuin.* Conf. fid. P. III. c. XXIX. — *Thom.*; *Bonav.*

(2) *Ostorod.* Instruction. c. XLI. — *OEder.* Cat. Racov. qu. 468.

(3) De statu mortuorum et resurgentium. c. VIII. IX.

Justin (1), de Tatien (Græc. vi), d'Athénagore (Resur. mort. c. xi), d'Origène (2), de Tertullien (Præscr. xiii), de saint Cyrille de Jérusalem (Cat. xv, 1, sq.), etc. Tous ces Pères enseignent en même temps que ce jugement doit être universel, dans le sens le plus absolu du mot (3). Plusieurs, il est vrai, disent, d'après la traduction grecque du psaume i (6), que les méchants ne ressusciteront pas pour le jugement; mais ils déclarent expressément qu'ils prennent alors jugement dans le sens de recherche et de discussion, et non pas dans le sens de condamnation (4). D'autres disent aussi, en se référant au texte de saint Jean : *Qui autem non credit, jam judicatus est* (Joan. vii, 18), que le jugement de ceux qui ne croient pas est déjà consommé, que déjà ils se sont exclus eux-mêmes de la béatitude (5); mais ils ne prétendent pas nier pour cela que la sen-

(1) Apol. i. n. viii. lii. Dial. c. Tryph. cxvii. cxxv.

(2) Princ. ii, 9. n. 8; iii, 1. n. 1.

(3) *Justin.* Apol. i. n. liii. — *Tert.* Præscr. xiii. — *Orig.* Cels. iv, 9. — *Hippolyt.* cont. Græc. et Platon. c. iii. — *Eus.* in Dan. vii, 14. (*Mai.* i, 48.) — *Lact.* Inst. vii, 1. — *Ephrem.* de jud. et compunct. p. 54, T. ii. — *Hil.* Tract. in Ps. ii. — *Theod.* in Ps. ix, 9.

(4) *Theod.* in Ps. i, 6. — *Lact.* Inst. div. vii, 20. — *Cyr.* Ἐὰν γὰρ λέγῃ, ὅτι ἀσεβεῖς οὐκ ἀνστήσονται ἐν κρίσει, τοῦτο δηλοῖ, ὅτι οὐκ ἐν κρίσει, ἀλλ' ἐν κατακρίσει· οὐ γὰρ ἐξετάσεως πολλῆς ἐστι χρεία τῷ Θεῷ, ἀλλ' ἅμα τῷ ἀναστῆναι τοὺς ἀσεβεῖς, ἀκολουθεῖ καὶ τὰ τῆς τιμωρίας. Cat. xviii. n. 14.

(5) *Clem.* Οὐκ ἀναστήσονται ἀσεβεῖς ἐν κρίσει, οἱ ἤδη κατακεκριμένοι· ἐπεὶ ὁ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται. Str. ii, 15. T. ii. p. 296. — *Ammon.* Οὐκοῦν οὔτε ἄγονται οὗτοι εἰς κρίσιν, ὡς ἤδη κατακριθέντες. In Joan. iii, 18.

tence solennelle de condamnation ne doive être prononcée contre eux au jour du Seigneur par Jésus-Christ le souverain juge. C'est ainsi encore que les Scholastiques ont dit que tous ne seront pas jugés (1), par où ils entendent exclure non pas le jugement de rétribution qui donnera à chacun selon ses œuvres, mais simplement le jugement de discussion et de recherche (2). Saint Hilaire ne soumet au jugement de Dieu que ceux qui tiennent le milieu entre les justes et les impies (in Psal. I, n. 17, 18); mais il est évident qu'il ne parle en cet endroit que du jugement de discussion; car il dit ailleurs que toute chair doit paraître devant le tribunal de Jésus-Christ, pour le jugement de rétribution (3).

Nous ne trouvons au moyen âge que les Cathares albanais qui aient prétendu que le jugement a déjà eu lieu, et qu'il ne doit y avoir à la fin du monde aucun jugement général; ils ont été réfutés par Moneta (4), qui fait observer que le texte de saint Jean

(1) *Bonav.* Quidam non judicabuntur, et damnabuntur, ut quorum mala merita omnino impermixta sunt bonis, caruerunt fundamento fidei. Quidam vero non judicabuntur, sed judicabunt et salvabuntur, ut quorum merita bona impermixta sunt malis. Comp. theol. verit. VII, 19.

(2) Omnes homines judicabuntur judicio retributionis, sed non judicio disceptationis...... Justi... non judicabuntur, ut eorum merita de novo discutiantur, an bona vel mala sint, sed ut bonorum præeminentia omnibus manifestetur, et ut contra malos appareat justa sententia damnationis. *Bonav.* ibid.

(3) [Nam cum omnis caro redempta in Christo sit ut resurgat, et omnem assistere ante tribunal ejus necesse est. In Psalm. LV. n. 7.]

(4) *Moneta.* adv. Cathar. et Wald. IV, 10.

(III, 18), sur lequel ils s'appuient, n'exclut et ne nie en aucune façon le jugement final et la sentence solennelle de condamnation dont il est parlé dans une foule d'autres passages de l'Écriture (1).

2. Tous les anciens désignent, d'après l'Écriture, le Christ fils de Dieu (2), comme le juge souverain des vivants et des morts, ainsi que l'expriment tous les symboles. On en donne pour raison de convenance que c'est lui qui est le créateur et le rédempteur des hommes (*Oros*. Lib. arbit. c. XXV). Photius conclut aussi qu'étant notre créateur, notre conservateur, notre souverain, notre rédempteur, qu'ayant pris notre nature, que s'étant manifesté à nous sous cette forme qui est la nôtre, il est souverainement convenable que ce soit lui qui juge le monde (3). Saint Bernard allègue aussi la communauté de nature de Jésus-Christ avec nous, et son dessein de se faire homme pour inspirer aux justes la confiance et le courage, comme le motif pour lequel il sera aussi notre juge (4).

Beaucoup d'anciens remarquent encore que ce n'est qu'après le jugement que doit commencer la plénitude de la punition des réprouvés (5) et de la récompense des justes (6); ils insistent particulièrement

(1) *Matth.* XVI, 27. XXV, 34. 41. — *Rom.* II, 3 sq. — II *Cor.* V, 10. — I *Thess.* IV, 14. 15, etc. — II *Thess.* I, 6-8.

(2) *Barn.* Epl. n. VII. — *Justin.* Apol. I. n. 8. Adv. Tryph. n. CXXV. — *Iren.* III, 16. n. 6. IV, 33. n. 3. — *Tert.* Præs. XIII.

(3) *Phot.* ad Amphiloch. qu. CXCII.

(4) In Cantic. Serm. LXXIII. n. 5.

(5) *Hilar.* in Ps. LVII. n. 5. — *Greg. Naz.* Or. VII.

(6) *Orig.* in Lev. Hom. VII. n. 2. In Matth. comm. Ser.

sur le second point de vue. Les théologiens des âges suivants (1), qui enseignent la même doctrine, l'appuient sur plusieurs passages de l'Écriture, et aussi sur cette raison que l'âme trouve dans le corps pour ainsi dire son complément, et que c'est par son union avec lui qu'elle forme la nature totale de l'homme; les saints, d'ailleurs, à cause de l'unité du corps mystique de Jésus-Christ, prenant tous part à la félicité les uns des autres, leur réunion en une seule société augmente leur gloire et leur bonheur.

3. Au jugement dernier doivent se rattacher, d'après la doctrine des anciens, une révolution générale et un complet renouvellement de l'univers matériel, lesquels doivent avoir lieu par le feu. Cette idée d'une conflagration du monde, puisée dans la seconde épître de saint Pierre (III, 7 sq.), se trouve souvent rappelée particulièrement dans les Apologistes, saint Justin (2), Athénagore (Leg. XXII), Tatien (adv. Græc. XXV), saint Théophile d'Antioche (Autolyc. II, 37, 38), Minucius Félix (Octav. XXXIV); et aussi dans saint Hippolyte (3), Origène (4), saint Méthode (5), l'auteur des livres sibyllins (II, 198;

n. 55. — *Anton.* (Ægypt.) Epl. II. n. X. — *Cyr.* Cat. XVIII. n. 4. 6. — *Chrys.* Heb. XXVIII. n. I. — *Aug.* Retract. I, 14. — *Theod.* in Heb. XI, 40.

(1) *Theophyl.* in Luc. XXIII. — *Bernard.* in fest. omn. SS. Serm. II. n. 4. Serm. III. n. 1-4.

(2) Apol. I. n. 59. II. n. 7.

(3) De Christ. et Antichrist. LXIV.

(4) Adv. Cels. IV, 11. 12. V, 15. In Gen. VII, 6. Matth. comm. Ser. n. 48. 56.

(5) Conviv. decem virgg. or. IX. n. 1. De Resurr. fragm. n. VIII. IX.

VIII, 225, sq.), Lactance (1), et enfin saint Augustin (Civ. Dei. XX, 16). On sait que les Stoïciens admettaient aussi une conflagration future (2), mais avec cette différence, qu'ils supposaient qu'après que toutes choses auraient été ainsi ramenées à l'unité (*Justin.* Apol. II, n. 7), les mêmes personnes et les mêmes choses qui auraient existé dans le monde précédent reviendraient à l'existence pour en subir de nouveau les phases diverses (3); et que pendant toute l'éternité il y aurait ainsi une série sans fin de destructions et de rénovations successives; il est inutile d'ajouter que ces idées n'entrèrent jamais dans l'esprit des théologiens chrétiens.

Fidèles à la tradition, les Scholastiques ont admis, au moyen âge, cette croyance à la destruction du monde par le feu; ils ont, de plus, cherché à en démontrer la convenance (4). Mais Scot Érigène, s'éloignant en cela du sentiment de tous ses contem-

(1) De extrem. judic. fragm. (in *Baluz.* Misc. l. II. p. 46).

(2) *Athenag.* Leg. XIX. — *Orig.* Cels. V, 15. 20. VIII, 72.

(3) *Tat.* adv. Græc. III. — *Athenag.* Leg. XIX.

(4) Ignis autem iste habebit officium quatuor ignium, scilicet ignis infernalis reprobos puniendo; et ignis purgatorii bonos a venialibus purgando; et ignis terrestris vegetabilia et sensibilia consumendo, et omnium hominum corpora incinerando; et ignis elementaris elementa subtiliando, et ad innovationem disponendo. Per illum igitur ignem ita facies terræ exuretur, quod figura hujus mundi peribit, sicut olim factum fuit per diluvium. Et merito primum Dei judicium fuit per aquam contra ardorem luxuriæ, qui tunc viguit, ultimum vero judicium per ignem erit contra torporem charitatis, quæ tunc quasi senescente mundo refrigescet. *Bonav.* Compend. theol. verit. VII, 15.

porains, enseigna que le monde visible retournerait en Dieu et reviendrait à ses principes primitifs, comme il les appelle (Div. Nat. II, 11). On reconnaît aisément dans cette opinion l'idée panthéistique qui en est la base. Les Origénistes durent aussi, conformément au point de vue Platonicien qu'ils avaient embrassé, admettre l'anéantissement final du monde des corps, erreur contre laquelle le second concile de Constantinople sanctionna solennellement la doctrine qui enseignait la persistance de la substance corporelle (can. X, XI). Déjà les Gnostiques, et particulièrement les Valentiniens, avaient admis, conséquemment à leur système dualiste, cet anéantissement final de toute nature corporelle (*Iren.* adv. Hær. I, 7. n. 1). Et pour que la persistance du monde des corps eût aussi ses contradicteurs dans les temps modernes, le théosophe Jacob Bœhme a prétendu, au XVII[e] siècle, que la terre se spiritualiserait jusqu'à devenir impalpable (1), ce qui implique un quasi-anéantissement de la substance corporelle.

4. Il est une idée *eschatologique* (relative à la fin des choses) qui a compté beaucoup de partisans dans les premiers temps de l'Église, et qui a trouvé quelque faveur jusque dans les âges suivants, mais alors en dehors de l'Église; c'est le millénarisme. Avant la résurrection générale et le jugement dernier, disait-on, aussitôt après que l'Antéchrist aura été vaincu, Jésus-Christ devait ressusciter tous les justes, puis régner avec eux sur la terre pendant mille ans, pour les récompenser au centuple, même en jouis-

(1) De l'incarnation de Jésus-Christ. Part. I. c. IV. n. 14.

sances terrestres, de tout ce qu'ils auraient fait et souffert pour lui, avant de leur donner la pleine et surabondante jouissance de la félicité du ciel.

5. C'étaient les juifs qui, d'après une fausse interprétation de quelques passages de l'Ancien Testament, avaient conçu les premiers cette chimère, qu'ils avaient ensuite parée de toutes les séductions d'un grossier sensualisme (1). On s'explique sans peine que les Ébionites, qui étaient restés tout à fait engagés dans les idées juives, aient adopté le millénarisme (2), et que Cérinthe, dominé par les tendances judéo-gnostiques, lui ait aussi donné une place dans son système religieux (3). L'on ne peut non plus révoquer en doute, comme l'ont fait quelques modernes (4), que le millénarisme de Cérinthe n'ait été fortement entaché de sensualisme, les témoignages de l'antiquité (5) étant à cet égard formels et explicites.

L'attente d'un empire de mille ans faisait aussi partie des dogmes favoris dont aimaient le plus à se nourrir les visionnaires et enthousiastes Monta-

(1) *Corrodi*, Histoire critique du Millénarisme. Vol. I. p. 324 sq. — *Eisenmenger.* Le Judaïsme dévoilé. Part. II. p. 330.

(2) *Hier.* Comm. in Is. LXVI, 20.

(3) *Caj.* ap. *Eus.* Hist. Eccl. III, 28. — *Dion. Alex.* ap. *Eus.* Hist. Eccl. VII, 25. — *Aug.* Hær. c. VIII. — *Theod.* Hæret. Fab. II, 3.

(4) *Arnold.* Histoire de l'Église et des hérétiques. Part. I. p. 46. — *Mosheim.* Comm. de rebus Christ. ante Constant. M. p. 200. — *Münscher.* Histoire des Dogmes. Vol. II. p. 446.

(5) Cfr. *Eus.* Hist. Eccl. III, 28. — *Theod.* Hæret. Fab. II, 13, etc.

nistes (1); c'est à cette idée qu'ils rattachaient celle de cette Jérusalem nouvelle qu'ils disaient demeurer suspendue dans les airs au-dessus de Pepuza, berceau de leur système religieux (2), et qu'ils prétendaient avoir été vue par plusieurs témoins dignes de foi. Plus tard, nous voyons Apollinaire le jeune, l'auteur bien connu de la secte qui a pris son nom, renouveler le millénarisme de Cérinthe (3).

6. Mais ce n'est pas seulement en dehors de l'Église, c'est aussi dans son sein que cette opinion se produit, et compte un assez grand nombre de partisans, qui l'expliquent dans un sens plus ou moins spirituel. On ne trouve certainement dans Hermas (Past. lib. I, Vis. I, c. III) et dans saint Barnabé (Epist. n. 15), que des indications assez vagues de millénarisme; mais Papias d'Hiérapolis, disciple des apôtres, est décidément millénaire (4), ainsi que saint Jus-

(1) *Tert.* adv. Marc. I, 29. IV, 29. III, 24. V, 10. Anim. L. Res. carn. XXV. Lib. de spe fidelium. — *Hier.* Catal. c. XXVIII.

(2) Tertullien (contr. Marc. III, 24) dit qu'elle était suspendue dans les airs au-dessus de la Judée.

(3) *Bas.* Epl. CCLXIII. n. 4. CCLXV. n. 2. — *Greg. Naz.* Epist. I et II ad Cledon. —*Hier.* in Ez. XXXVI. In Isaï. Prolog.

(4) *Eus.* Hist. Eccl. III, 39.—*Hièr.* Catal. c. XVIII.—*Papias* exprime sa pensée à cet égard dans le 4e livre de son ouvrage περὶ λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως. Selon lui (ap. *Iren.* V, 33. n. 3): Venient dies, in quibus vineæ nascentur, singulæ decem millia palmitum habentes, et in una palmite dena millia brachiorum, et in uno vero palmite dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botro dena millia acinorum et unumquodque acinum expressum dabit viginti quinque metretas vini. Et cum eorum appre-

tin (1), qui allègue en faveur de son opinion le chap. XLVIII d'Ézéchiel, le LXV d'Isaïe et le IV (1 sq.) de Michée, aussi bien que l'Apocalypse; on peut dire la même chose de saint Irénée (2), de son disciple saint Hippolyte (*Phot.* Cod. CI) et de saint Méthode (3).

Quant à l'évêque égyptien Nepos (4), qui, dans son extrême éloignement pour le mode d'interprétation de l'Écriture qu'Origène avait mis en faveur, poussait partout à l'extrême le sens littéral; on ne saurait dire si ce fut par son système d'interprétation qu'il fut conduit à sa conception grossièrement judaïque d'un règne glorieux du Messie, ou bien si ce furent les doctrines millénaires qui lui firent adopter son système d'exégèse; toutefois c'est la seconde supposition qui est la plus vraisemblable. Il est certain, du moins, qu'il fut partisan très-ardent du millénarisme, et qu'il travailla de toutes ses forces à le propager. L'écrit insidieux publié dans ce but, et intitulé: Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, fut réfuté par saint Denys d'Alexandrie dans un traité spécial (περὶ τῶν ἐπαγγελιῶν), qui, soutenu d'une conférence solennelle avec les disciples de Nepos, les fit renoncer à leur sentiment (*Euseb.* Hist. Eccl. VII, 34). Les idées du millénarisme furent ad-

henderit aliquis sanctorum botrum, alius clamabit: Botrus ego melior sum, me sume, per me Dominum benedic., etc.

(1) Dial. Tryph. n. LXXX. LXXXI.

(2) Adv. Hær. V, 31. n. 1 sq. — Cfr. *Eus.* Hist. Eccl. III, 39. — *Hier.* Præf. in l. XVIII. comm. in Is.

(3) Conviv. decem virgg. or. IX. n. 5.

(4) *Eus.* Hist. Eccl. XII, 24. — *Theod.* Hæret. Fab. III, 6. — *Fulgent.* de Fide cathol. contra Pintam. c. II..

mises aussi par Lactance (Inst. div. VII, 24 sq.), Victorin de Pettau (1), saint Gaudence de Brescia (Serm. X) et Sulpice Sévère (*Hier.* in Ez. XXXVI). Saint Augustin lui-même y inclina d'abord d'une manière décidée (Serm. CCLIX, n. 2); mais il les abandonna dans la suite (Civ. Dei XX, 7).

On ne trouve, au contraire, aucune trace de millénarisme dans saint Clément de Rome, dans saint Ignace, saint Polycarpe, Athénagore, saint Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie; et nous le voyons positivement combattu par le prêtre romain Caïus, l'énergique adversaire du Montanisme (*Euseb.* Hist. Eccl. III, 28), et par le savant Apollonius, qui avait aussi réfuté les Montanistes. Origène aussi se déclara fortement opposé au millénarisme (2).

Saint Denys d'Alexandrie parvint, comme nous l'avons dit plus haut, à étouffer par son zèle et ses efforts l'enthousiasme que Nepos avait ranimé pour les idées des millénaires (3); et personne dans l'Église d'Orient n'osa plus les reproduire jusqu'au temps de l'hérétique Apollinaire de Laodicée, dont saint Basile et saint Grégoire de Nazianze redressèrent l'erreur sur ce point. En Occident, où le millénarisme eut encore des partisans depuis cette époque, saint Jérôme lui fit une véritable guerre d'extermi-

(1) Fabric. mundi. c. III. — *Hier.* in Ez. XXXI. Catal. c. XVIII.

(2) Princip. II, 11. n. 2. Proleg. in Cantic. et *passim*.

(3) *Eus.* Hist. Eccl. VII, 24. — *Hier.* Catal. LXIX. Procem. in lib. XVIII. comm. in Isai. — *Theod.* Hæret. Fab. II, 2. — *Niceph.* Hist. Eccl. VI, 21.

nation (1), et, en Afrique, Tychonius s'efforça de l'étouffer sur le terrain de l'exégèse (*Gennad.* Catal. c. XVIII de Tychon.); mais ce qui décida définitivement son sort pour l'avenir, ce fut la défection de saint Augustin. Cependant on l'a vu revivre depuis la réforme. Il a été renouvelé par les Anabaptistes, par Pétersen, par les disciples de Weigel, de Spener et de Swedenborg; et, dans les derniers temps, il a eu pour partisans les disciples de Poeschel, le mystique Kanne (2), et quelques autres rêveurs.

(1) Comm. in Is. XXX, 26. LIV, 11. LV, 3. LVIII, 14. LX, 1. 6. 19. Ez. XVI, 35. XXXVI, 1 sq. Zacch. XIV, 6 sq. Matth. XIX, 29. Ad Hedib. qu. II.

(2) Le Christ, dans l'Ancien Testament. Part. I. p. 205.

FIN DU DEUXIÈME ET DERNIER VOLUME.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES.

LE PREMIER CHIFFRE INDIQUE LE VOLUME; LE SECOND, LA PAGE.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I.

J.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE.

